بانی روضه اعلی علیه

بر طالب توجه اقبال روزگار گلبرگ باغ عمر بریزاد اولوب کیدر

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله وصحبه
اجمعين قال السيد الشريف حامد الله بلطفه اللطيف الفياض آه
اقول الفيض في الاصل موضوع للحالة المخصوصة المحسوسة من الشيء المائع
الناشية من كثرته وازدياده على موضعه وبهذه الحالة قلما تنفك عن
السيلان فلذلك اعتبره الواضع في مفهوم الفيض وربما يقال السيلان
خارج عن مفهوم الفيض واعتباره في تفسيره لبيان مقدار الكثرة المخصوصة
التي اعتبرت في وضع الفيض لكونه لازما لها بحسب الغالب لا لانه من اجزاء
الموضوع له وهو مقابل الغيض اي الحالة الناشية من قلة المائع ونضوبه
وقد يستعملان في مطلق الكثرة والقلة اما مجازا او نقلا او حقيقة عرفية
على وجه الارتجال يقال فاض الكرام وغاض الكرام واعطاه غيضا من
فيض اي قليلا من كثير وقد يقال الفيض على الجود يقال رجل فياض
اي وهاب والمفهوم من الصحاح انه حقيقة فيه ويحتمل ان يكون مجازا فقوله
فكان آه بيان مرجح التسمية على الاول وتصحيح العلاقة على الثاني وهو المشار
ثم انه وجه كون الفياض بمعنى الوهاب بوجهين فاشار الى الاول بقوله
فكان آه والى الثاني بقوله او هو وصف له آه والمراد من الوهاب

اما ذات الوهاب او مفهومه والاول انسب بالكلام والثاني امس بالمقام
اما الاول فلبيان المناسبة بين ذات المآء الفياض وبين ذات الوهاب
في التوجيه الاول ولقوله له ولمواهبه في التوجيه الثاني لان الظ رجوع الذي
الضمير الى الوهاب لا الى الله تعالى فمرجع الضمير ذاته لا مفهومه كما لا يخفى
واما الثاني فلتبادره من التفسير لان المتبادر منه في امثال هذا المقام المفهوم
مع ان الفيض شائع في الجود وايضا الاسم لا يوصف به وان اعطي حكم
الوصفية اياه بضرب من التأويل فلا يقال مررت بزيد اسد بمعنى
مجترئ صرح به الرضي اللهم الا ان يتكلف النقل الى المفهوم ثانيا ويمكن توجيه
الاول بدفع مرجحات الثاني بان يقال ان التفسير وان كان يوهم الوصفية
الا ان ظاهر قوله فكان يصرفه عنه وان شيوع الفيض في الجود وكون الكون
من جهة النقل ثانيا الى مفهوم الوهاب باعتبار كون الذات ملحوظة في
النقل الاول بهذا العنوان وبهذا الاعتبار ايضا صح التوصيف بالفياض
وحسن اضافته الى الذوارف من غير ارتكاب الى الاضافة بادنى ملابسة
وبلا اعتبار نقله ثانيا الى المفهوم والفرق بين ارادة معنى الاجزاء من الاسد
وبين اعتبار معنى الوصف في لفظ الوهاب المستعمل في ذات الوهاب واضح
لان الاول بسبب التأويل من جهة العقل بلا مدخل من الوضع والثاني بحسب الوضع
لان الصفات اذا جعلت من عداد الاسماء لا ينسلخ معنى الوصف عنها رأسا
بل يلاحظ فيها الذات اصلا والوصف تبعا على عكس الصفات المحضة ويمكن
توجيه الثاني بدفع مؤيدات الاول بان يقال اما ان يحمل الفياض على هذا التعدد

منقولا فيكون المناسبة بين الذاتين في هذا النقل فلا يلزم من بيان المناسبة بينهما
كون المنقول اليه نفس الذات او يجعل استعارة فبيان المشابهة بين الذاتين
ليس الا لاظهار المشابهة بين الفيض والوهب التابع له استعارة الفياض لمفهوم
الوهاب لانه اذا تخيل هيئة مشتركة بين الذاتين يظهر وجه الشبه بين الفيض
والوهب اذ التشبيه بينهما لا يحسن الا بعد ان يتخيل هيئة للذات من حيث
الوهب وللماء من حيث الفيض فبيان التشبيه بين الذاتين ليس الا بتضمنه
ما هو المقصود لا انه مقصود في نفسه فالوهب ينزل منزلة اللازم ويشبه
بالفيض في الهيئة اللازمة لهما الحاصلة في محلهما وظهور رجوع الضمير الى
الوهاب وان كان يقتضي بيان المناسبة بالنسبة الى الذات لكن ذلك القدر
من المناسبة كاف في استعمال لفظ الفياض في مفهوم الوهاب نقلا او
مجازا مرسلا على ما يقتضيهما التوجيه الثاني اعني قوله او هو صفة وعلى
التقديرين فاضافة الفياض اضافة معنوية محضة اما على الاول فظاهر واما
على الثاني فبقصد معنى المضي او الاستمرار منه او بجعله من عداد الاسماء حتى
يكتسب التعريف من الاضافة فيصح جعله صفة له تعالى وذلك لحمل الفياض
بدلا من لفظ الله تعالى وكذا سائر الصفات التالية له قوله او هو صفة
آه هذا هو الوجه الثاني في استعمال الفياض بمعنى الوهاب وعطف على ما في
حيز الفاء في قوله فكان فيكون مجموع المعطوفين تفصيلا لاستعمال الفياض
في الوهاب على ما نقل عنه من ان الفياض منقول الى الوهاب اما بواسطة او
بغير واسطة ومن ان الفياض استعير اولا للمواهب ثم نقل عنها الى الواهب

وحاصل

وحاصل هذا الوجه ان الفياض وصف للوهاب بنعت مواهبه اي وصف
مأخوذ له باعتبار نعت مواهبه اي توصيف له بهذا الاعتبار وذلك
باشتقاق الفياض من حيث اعتبار الفيض نعتا لها بان يستعار الفيض
لصدور مواهبه على وجه الكثرة والتجاوز عن الحد ويشتق منه لفظ الفياض
حتى يكون وصفا لذات الوهاب بالقياس الى حال مواهبه وبهذا القدر
من حيث العلاقة يجوز ان يستعمل الفياض في مفهوم الوهاب ايضا وذلك ان تقول
قوله او هو وصف اي اطلاق لاسم نعت المواهب عليه اما بطريق المجاز
او بطريق النقل ونعت المواهب هو الفياض لانه يشبه صدورها على وجه
الكثرة والتجاوز عن الحد بفيضان الماء بلا اعتبار اضافتها الى الوهاب
كما في الوجه الاول واستعير له الفيض واشتق منه الفياض فصار الفياض بهذا
الاعتبار نعت المواهب وهذان الوجهان بتفصيل معنى قوله استعير اولا
في المواهب واراد لفظ في بدل اللام اشعارا منه بان المستعار ليس
المواهب لانه يقال استعار كذا لكذا لا في كذا فالمراد من لفظ في
مجرد الظرفية وان كان المراد منها معنى اللام على ان يكون المستعار له
نفس المواهب يكون المراد من نعتها اسم المستعار لها فيكون هذا توجيها
آخر مغايرا للتوجيهين السابقين ويمكن ان يكون معنى او هو وصف له آه
او هو اسم مطلق عليه بسبب نعت المواهب الذي هو الصدور على وجه التكثر
والتجاوز عن الحد فانه يشبه ذلك الصدور بفيضان الماء فاستعير له
الفيض واشتق منه الفياض وبسببه نقل الى الوهاب اذ المناسبة بينهما

ظاهرة فان قلت اللازم من هذا ان يكون الفياض مجازا في ذات الوهاب
على ما يقتضيه ظاهر العبارة وايضا المناسبة انما هي بين ذات الوهاب
وبين ذات المواهب او نعته لا بين مفهوم الوهاب فكيف يصح ان يراد
من الفياض مفهوم الوهاب بل يتعين ارادة الذات منه قلت استعمال
الفياض في مفهوم الوهاب هو ايضا اطلاقه على ذات الوهاب باعتبار
انه مما صدق عليه الوهاب وان لم يكن اطلاقا عليه بخصوصية ذاته والمناسبة
على هذا التوجيه وان كان بين ذاتي الوهاب والمواهب لكنه يكفي ذلك القدر
من المناسبة في استعمال لفظ الفياض في مفهوم الوهاب الذي يصدق على
ذات الوهاب هذا وكذا ان يحمل قوله او هو وصف له اشارة الى
المجاز العقلي يعني ان النسبة التوصيفية بين الله تعالى وبين الفياض باعتبار المجاز
في النسبة يحمل وصف الموهوب وصفا للوهاب بنوع تصرف عقلي كما هو
شأن المجازات العقلية وفي اضافة الفياض الى الذوارف ايماء الى
منشأ التوصيف به وجهة التصرف العقلي لذلك المجاز فكانه قال الحمد لله
الفياض من جهة عطاياه السيالة وعلى هذا يكون قوله او هو وصف عطفا
على قوله الفياض الوهاب عطف قصة على قصة بلا حاجة الى التقدير
وضميره في مواهبه للوهاب الذي هو الله تعالى في الواقع فكانه قال
سبيل هذا التوصيف من متوله توصيف الوهاب بنعت مواهبه وفي
التعبير عنه تعالى بالوهاب نكتة وهي الاشارة الى ان توصيف الله
تعالى بالفياض الذي هو حال الموهوب انما هو بملاحظة كونه تعالى وهابا

وارجاع

وارجاع الضمير الى الله تعالى مع انه خلاف الظاهر غفول عن هذه النكتة وضمير هو
اما راجع الى الفياض بمعنى القول اي قول الفياض وصف اي توصيف وراجع
اليه نفسه اي موصوفه بكونه نعت مواهبه هذا ما يمكن في توجيه عطف قوله او هو
على قصة الفياض الوهاب والظاهر ان مراد الشريف من قوله او هو وصف هو هذا المعنى
وفي هذا التوجيه نقل الفياض الى الوهاب بالواسطة لانه نقل اولا الى مفهوم الصادر
بالتجاوز والكثرة الذي هو نعت المواهب ثم نقل منه الى الوهاب لا نقلا بالتجوز
اللغوي بل نقلا بالتصرف العقلي وقس على هذا الحاشية الاخرى اعني قوله استعير
اولا في المواهب الخ وهذا التوجيه هو الظاهر المتبادر من قوله او هو وصف
وباقي التوجيهات التي ذكرتها سابقا تكلفتها لتصحيح الحاشيتين على المعنى الظاهر من نقل
النقل والاستعارة فان المتبادر من النقل هو النقل بالتجوز اللغوي والمتبادر من
الحاشية الثانية استعارة الفياض في نفس المواهب وليس كذلك بل هو استعارة
في نعتها اعني مفهوم الصادر على وجه التجاوز والكثرة لكن صرف العبارة عن
ظاهرها امر سهل والحق احق ان يتبع واما توجيه هذا العطف بحمل الكلام على توصيف
الشيء بحال متعلقة ليكون الفياض صفة جارية على غير من هي له كما في قولهم مررت برجل
حسن غلامه وتأييده بما نقل عنه من قوله يعني وصف الله تعالى بالفياض باعتبار
انه صفة مواهبه فيكون وصف الشيء بحال متعلقة ثم تأييده بما نقل عن الشارح
من ان الفياض يستعمل هنا لازما وان اللازم والمتعدي بين المشتقات ليس واجب الرعاية
مع كونه مخالفا لما نقل عنه من الحاشيتين المذكورتين فيما سبق لا يكاد يصح من جهة
العربية وان ارتكبه الاكثرون لان اضافة الصفة الى فاعلها لفظية لا تفيد التعريف

وان اريد منها معنى المضي او الاستمرار فلا يجوز ان يكون صفة له تعالى قطعا وما نقل
عنه يجوز ان يكون المراد من الوصف المذكور فيه اطلاق الفياض عليه تعالى ان صح النقل
واما ما نقل عن الشارح رحمه الله فله محمل اخر وهو ان يستعار المياه المنفصلة من الماء
الفياض لذات الوجودات استعارة بالكناية ويجعل الفياض استعارة تخييلية
مستعملة في معناه الحقيقي على ما حقق في موضعه وهذا توجيه معاير لما ذكره الشريف
رحمه الله من التوجيهين وهو الذي يقبله الذوق السليم والطبع المستقيم **قوله** والفيض في الاصطلاح
الخ يعني ان الفيض في اصطلاح الحكماء يطلق على فعل فاعل نشأ منه الفعل دائما وترتب
عليه غايات حميدة من غير ان يكون غرضا للفاعل تصدر الفعل لاجله والمراد من الدوام
عدم الانقطاع حينا من الاحيان لانه هو المتبادر عند الاطلاق فخرج به فعل العاشق
والساهي على القول بكونه غير معلل بالاغراض وايضا فعلهما لا يترتب عليه غايات
حميدة وايضا المتبادر من التعريف كون ذلك الفعل بالاختيار وبهذا خرج
ايضا الافعال الطبيعية التي لا تنقطع حينا من الاحيان **قوله** يفعل اي يتجدد
منه الفعل او يتصف بحيثية الفعل فالدوام اما تجددي او ثبوتي ولم يرد انه يفعل
ذلك الفعل دائما لان الدوام بالقياس الى الفعل الواحد لا يتصور لانه انما
يصح ذلك اذا حمل الدوام على التجددي واما اذا حمل على الثبوتي فالدوام
بالقياس الى الفعل الواحد ثابت بناء على ما تقرر في الحكمة من بقاء التاثير
بقاء الاثر من غير لزوم تحصيل الحاصل بل لان هذا المعنى يحتاج الى تدقيق حكمي لا يناسب
مقام التعريف وايضا لا يصدق الفيض على الافعال التي ليس لها دوام ثبوتي
اللهم الا ان يقال المراد من دوام مفعولية الشيء دوام مفعوليته نوعه وان كان بتجدد

منه لكن يلزم منه ان لا يطلق الفيض على فعل ليس له دوام ثبوتي بحسب شخصه ولا بحسب
نوعه بتجدد الامثال منه مع ان الظاهر ان يطلق الفيض على كل فعل للفاعل الذي يفعل
دائما سواء له دوام ثبوتي بحسب شخصه او نوعه او لا هذا ولا ذاك فالظاهر
على ما هو المتبادر ان يتنزل الفعل منزلة اللازم مرادا منه معنى يتجدد منه الفعل
او يتصف بحيثية وتعليق عبد رحمه الله في هذا المقام حاشية وهي ان اطلق الفيض
اصطلاحا على اتصال ذلك الفعل ودوامه فالفياض هنا على قياس ما مر وان اطلق
على ذلك الفعل نفسه فهو بمعنى النسبة فقوله ذلك الفعل اي الفعل المذكور وهذا دليل
قاطع على ان المراد من الفعل هنا هو الاثر لا المعنى المصدري كما لا يخفى على المتامل
والمراد من اتصال الفعل ودوامه تراوف الآثار بحيث يكون نوع الاثر متصلا
دائما في ضمنها يرشدك اليه قوله فانها على الدوام فائضة اه **قوله** لا لعوض
ولا لغرض ان قلت نفي علية العوض يستلزم نفي علية الغرض وبالعكس اذ كل عوض
فعل لاجله فهو غرض وكل غرض عوض بناء على ما تقرر من مذهبهم من ان الغرض يجب
ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح ان يكون غرضا فيلزم ان
يكون الفاعل للغرض مستفيضا البتة ولهذا نفوا الغرض من افعال الله تعالى
قلت فائدة الجمع التاكيد والتنصيص على ما اعتبروه في مفهوم الفيض وايضا
المتبادر من العوض في العرف هو الشيء الذي يجاوز من الموهوب له الى الوهاب فيكون
اخص من الغرض على المتبادر من العرف ففيه لا يستلزم نفي الغرض **قوله** ومن قولهم
اي ومن المعنى الاصطلاحي لان هذا القول لارباب الاصطلاح وهم الحكماء
وايضا هذا الكلام شائع في بيان ماخذ الاشتقاق ولا يمكن ارجاع الضمير الى المعنى

اللغوي لان قوله واما بمعنى ذو الفيض لا يصح ح وايضا ما نقل عنه من قوله ان اطلق الفيض
آه بيان لهذا القول على المعنى الاصطلاحي وكشف لما ابهم في قوله فعل فاعل آه
فتعين رجوع الضمير الى المعنى الاصطلاحي قطعا والمراد حامر هو قوله او هو وصف آه
وقوله بمعنى النسبة يريد به ان الفيض لو اطلق على نفس ذلك الفعل يكون من كوامد والمشتق
منها يكون بمعنى النسبة اما على صيغة فاعل كلابن ونابل او على صيغة فعال الا ان هذه
الصيغة اعتبر في مفهومها المزاولة ولهذا خصت بالحرف واشباهها كالعواج
والحمال واختار واهذه الصيغة في المشتق من الفيض رعاية لمناسبة المزاولة
بمعنى الدوام لكن بقي ههنا شيء وهو ان ترتب التفصيل المذكور في الكتاب بقوله
اما على قياس آه على التردد المذكور في الحاشية الذي لا اشعار له في لفظ
الكتاب قطعا بل ظاهره قطعي في اطلاق الفيض على نفس الفعل فقط مما لا وجه
لصحته اللهم الا ان يقال هذا بناء على احتمال ان يراد من التعريف ايصال
الفعل بحل قوله فعل فاعل على التسامح لكنه كما ترى قوله واراد بالعطايا
السيالة فيه اشارة الى ان اضافة الذوارف من قبيل اضافة الصفة
الى موصوفها قوله فانها على الدوام آه تعليل للارادة المذكورة على وجه
يشير الى صحة ارادة المعنى الاصطلاحي من الفيض ههنا والقول بان الموجودات
وما يتبعها فائضة من ذلك الجناب قول محقق بناء على ما حقق في الحكمة المتعالية
من ان المؤثر في الوجود ليس الا الله جل برهانه والمبادي المذكورة في سلسلة
صدور الممكنات انما هي وسائط في تعلق عليته كالعقول او معدات او آلات
او محالها كالمادة ولواحقها وصورها وهو المطابق لقواعدهم لا انها مؤثرة

صح

حيقة كما هو المتبادر من ظاهر كلامهم فلذلك اشتهر ذلك بين طائفة لا وقوف لهم
بمغزى كلامهم واما الحق ان افعاله تعالى منزهة عن العلل الغائية والاغراض
فستقصى في موضعه ولا على ان الملك شيئا نذرا فاقول وبالله التوفيق اعلم
ان المبدأ الاول موجب للعالم على اصل الحكيم بمقتضى علمه وارادته النظام
الاحسن للكل من حيث هو كل وعلمه وارادته عين ذاته وبسبب تباين الصفتين
اللتين كل منهما عين ذاته تعالى ارتباط ذاتي بين ذات الواجب والعالم بحيث
لا يجوز الانفكاك عنه كالارتباط الطبيعي بين الاشياء الطبيعية الخالية عن العلم
والارادة التي لا يتصور فيها الغرض لكن لما كان ذلك الارتباط عن العلم الاتم
الذي هو الارادة ترتب على الافعال غايات حسنة من غير ان يكون باعثة
لها فالحق سبحانه وتعالى تام في فاعليته للافعال المتقنة من غير حاجة الى خارج
قطعا فضلا عن كونه علة باعثة بل الباعث لفعله هو علمه التام الذي ليس غير ذاته
وهو المسمى عندهم بالعناية الازلية فلذلك قالوا ان المبدأ لما كان فاعلا بذاته
تاما في فاعليته لم يكن فاعليته الا من ذاته والعلة الغائية هي التي منها فاعلية
الفاعل فهو اذ قد كفى في الفاعلية يكون غاية بالضرورة كما انه مبدأ فكما ان
من الاشياء كذلك لاجل الاشياء هذا على قاعدة الايجاب واما على قاعدة
الاختيار فالارتباط المذكور يكون بين ذات الاختيار الناشي عن العلم لا
ايضا الذي يرجح وجود الاشياء في اوقاته المعينة لذاته وبين ذات الافعال
المتقنة المشتملة على غايات حسنة لذاته لا لاجل تلك الغايات بناء على ما تقرر
عند الاشاعرة من ان الارادة صفة من شانها الترجيح من غير احتياج الى باعث

فتلك الافعال مرتبط بالاختيار صح

فاذ تم تم ثم المشهور انه لا فرق بين العلة الغائية والغرض بحسب الذات
بل الفرق انما هو بحسب الاعتبار فان ما لاجله الفعل اذا قسته الى الفاعل كونه
مقصودا لذلك الفاعل من ذلك الفعل يسمى غرضا واذا قسته الى الفعل من حيث
ان وجوده الذهني علة له يسمى علة ومن حيث ان ذلك الفعل مما يتصور فيه ترتبه
عليه سواء ترتب في الواقع او لا يوصف بالغائية واما المستفاد من كلامهم تقسيم العلة
الغائية الى ما يمكن ان يحدث بالفعل وما يتاخر عنه والى ما ليس كذلك ولهذا زعموا
ان المبدا الاول غاية لجميع الاشياء كما هو مبدا له وقال في شرح الاشارات الغرض
هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية اراد بالغاية في الموضعين العلة
الغائية لا الغاية التي بمعنى المصلحة المترتبة على الفعل لان الغرض لا يجب ترتبه على الفعل
فلا يكون اخص مطلقا من الغاية بمعنى المصلحة المترتبة ولما كان تمسك النحاة في هذه المسئلة
العقل والنقل والاول لزوم العبث في افعاله تعالى لولا الغرض والثاني هو الايات
والاحاديث المشعرة بالتعليل اشار الى جوابها بقوله وان كانت مشتملة على حكم
ومصالح اه وتقريره ان العبث ما هو خال عن الفائدة في الواقع او عن العلم بها
وافعال الله تعالى لها فوائد كثيرة راجعة الى العباد والله تعالى عالم بتلك الفوائد
وترتبها عليها من غير ان تكون معللة بها اي واقعة لاجلها ومنتظرا بها اتيانها وهي
المسماة بالحكم والغايات المقصودة بما ذكر في الاحاديث والايات قوله ويسمى
غايات اه اعلم ان الامور المترتبة على الفعل يسمى غاية ونهاية باعتبار انها على طرف
الفعل وفائدة اذا كانت نافعة للفاعل وغيره وحكمة ومصلحة اذا كانت مشتملة
على نوع اتقان وصلاح وهذه كلها يعم الاختيارية وغيرها لكن الاخيرتين لا تعتاد الا

من الغير الاختيارية الا لما كان الايجاب فيه ناشيا عن علم اتقاني كافعال الله تعالى
على اصل الحكيم دون الافعال الطبيعية والاجبارية وهذه المذكورات قد يوافق
العلة الغائية والغرض وقد يخالفهما فيهما وبين العلة الغائية والغرض عموم من وجه
وقد يستعمل الغاية بمعنى العلة الغائية وقد يكون بمعنى الفائدة وقد يستعمل الغرض
بمعنى الباعث سواء تصور ترتبه او لا بان يكون حاصل الفعل فقط مقدم الوجود
عليه هذا ما فاض علينا من المبدا الفياض في تحقيق دقائق مباحث الفياض بعد التفكر
في ازمنة طوال وآونة عوائق فاحكم بيننا وبين الحق بما انت قاض قوله ثم انه
للاشارة الى براعة الاستهلال اه براعة الاستهلال من كون مستهل الكلام اي مفتتحه
ناظرا الى ما سيق له ومشيرا اليه بخصوصه والاتيان به كذلك وذلك الاشارة
قد يكون على وجه التصريح كما اذا اورد في اول الكلام عبارات تدل على خصوص المقصود
بصريحه وقد يكون على وجه الاشارة كما اذا اورد عبارات دالة على خصوص
المقصود لا بصريحه بل بالايماء كالعبارة الدالة على نوع المقصود او جنسه فان
فيها اشارة الى خصوص المقصود وهي البراعة لكن تلك الاشارة ليست مصرحة
بها في الكلام بل هي بطريق الاشارة ايضا لنوع خفائها ولا فساد في تعلق
الاشارة بالاشارة ثم لا خفاء ان ما نحن فيه من القبيل الثاني اذ لا دلالة في
صريح العبارة على خصوص المنطق بل العبارة دالة بصريحها على العلوم الحقيقية
ويفهم منها المنطق اما لانه نوع منها او لانه متعلق بها من حيث الالية فلا اشارة
الى هذه النكتة قال رحمه الله للاشارة الى براعة الاستهلال يعني ان نفس البراعة
التي هي الاشارة الى المقصود حاصلة بما ذكر لكن بطريق الاشارة دون التصريح

ولك ان تقول انما قال للاشارة آه بناء على ان البراعة ليست مقصودة اصلية
بل هي مقصودة بالتبع اذ المقصود الاصلي هو الحمد والاشارة قد تطلق على القصد
بالتبع وان كان المقصود بالتبع مصرحا في الكلام ايضا ويجوز ان يكون لفظ الاشارة
تتمة اشارة الى ان معنى الاشارة معتبر في مفهوم براعة الاستهلال او هي مسامحة
في التعبير واصل الكلام ان يقول للبراعة التي هي الاشارة ولك ان تقدر المضاف
اي اشارة الى قصد براعة الاستهلال ولا شبهة ان القصد غير مصرح به وان كان
البراعة مصرحة فيكون الاشارة الى القصد نكتة التخصيص بعد التعميم قوله من تلك
العوارف آه اي من افاضتها اذ الالهام افاضة وليس من العوارف المفيضة
فان قلت هذا صحيح اذا حمل الفياض على معنى الوهاب لا على المعنى اللازم قلت
الدلالة الالتزامية كافية في ذلك واعلم ان في ذلك التخصيص مع انه
اشارة الى البراعة رعاية لحسن التخصيص بعد التعميم قوله واراد به آه فسر الالهام
بهذا الوجه احترازا عن المعنى المشهور له وهو القاء المعنى في الروع بلا استفاضة على
ما هو منقول عنه من انه لم يرد بالالهام ههنا القاء المعنى في الروع بلا استفاضة
كما هو المشهور انتهى وانما لم يعتبر بالمعنى المشهور لعدم مناسبته للمقام وعدم
ظهور الاشارة الى البراعة اذ المنطق هو قوانين طرق الاكتساب ولا يناسبه
العلوم الحاصلة بدون الاستفاضة ولذلك حمل المعارف على العلوم بالمعنى
الاعم لا على احد معانيها المصطلحة مع انه لا حاجة بعد التخصيص قوله اي الثابتة
فسر العلوم الحقيقية بالثابتة لان الحقيقة بمعنى الثابتة من حق الامر اي ثبت فزيد فيه
التاء للمبالغة كالخاصية واختارها الشريف على لفظ الحقيقة لانها اشهر فيما

8

بينهم والعلوم الثابتة هي التي لا تتبدل بتبدل الملل والاديان ولا تختلف
باختلاف الالسنة والبيان قوله المطابقة للاشياء في انفسها المراد من الاشياء
الماهيات التي يتعلق بها العلم تصورا لها او تصديقا باحوالها ومطابقة العلوم
لها اما في العلوم التصورية فكون تلك العلوم التصورية صورا لها محاذية متحدة بها
بالماهية واما في العلوم التصديقية فكونها صورة محاذية لما عليه تلك الاشياء
وقيد في انفسها لاخراج الحدود والاصطلاحية والتصديقات المتعلقة بما عليه
الاشياء باعتبار معتبر وجعل جاعل فان المطابقة للاشياء فيها ليست مطابقة
لها في انفسها بل بحسب اعتبار المعتبر ووصف العلوم الحقيقية بتلك المطابقة
اما بناء على فهمها من تاء المبالغة او بناء على الواقع لان العلوم الغير المتغيرة
لا تكون الا كذلك وقوله في انفسها صفة للاشياء او حال عنها ويجوز ان يكون
متعلقا بالمطابقة ومآل المعنى واحد في الكل قوله فائضة من تلك الحضرة
اي على الوجه الذي حققناه فلا ينافيه قولهم ان فيضان العلوم على مرآة النفس
من جوهر عقلي هو خزانة لها وقوله اما باستفاضة اي من اكتساب وغيره من
الاسباب اشارة الى ان النظر او غيره معد للنفس لفيضان العلوم المستفاضة
من المبدأ لا علة موجبة لها فلا يتوهم ان الافاضة انما تتصور في الضروريات
التي لا استفاضة فيها واما العلوم الحاصلة بالاستفاضة فانما تصير حاصلة
باسبابها قوله وعقبه آه بيان لترك العطف في قرينة واهب آه
وكان يحتمل عطفها على سبعة اوجه عطفها وحدها على الثانية وعطفها عليها
مع الرابعة اما على سبيل الاجماع او الانفراد وعطف مجموع الاخيرتين

على مجموع الاولين كما في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن و
عطفها وحدها على الاول وعطف الاخيرتين على الاول اما على سبيل الاجتماع
او الانفراد وبقوله فهاتان القرينتان آه اندفع الثلاث الاول وبقوله
مع ان الثالثة آه اندفع باقي الاحتمالات كما نقل عنه من انه اندفع بما ذكره
اولا العطف على الثانية وبما ذكره ثانيا العطف على مجموع الاولين انتهى
وهذا اشارة الى ما ذكرناه الا انه ذكر المندفع بالاول على وجه الاجمال
وذكر واحدا مما اندفع بالثاني لكونه اظهر الاحتمالات في العطف وترك
الباقي لكونه معلوما بالمقايسة واما كون التاكيد والتقرير مانعين من العطف
فبين في فنه فان قلت ان الرابعة تقرر الثالثة ايضا لان رفع الدرجات
لا يكون بدون وهب الحيوة فلا يصح العطف بينهما ايضا قلت ان موهبة
الحيوة من العلل البعيدة لرفع الدرجات فلا يكون التقرير بينهما كالتقرير بينها
وبين الالهام كما لا يخفى على ذي فكر وبهذا القدر من التقرير لا يخل الفصل
بل لا يجوز كما يعرفه ارباب الذوق وايضا تقرير الثانية هو المقصود
لا غير لانها المعتنى بشانها من بين القرائن كما دل عليه المحشي بقوله خص الالهام
بالذكر من بين العوارف لبراعة الاستهلال ثم عقبه بالاخيرتين لانهما تقرران
ويؤكدانه والفصل باعتبار التقرير ليس امرا ضروريا في كل مادة وانما يحسن
رعايته في الكلام بحسب الحاجة اليه فيما هو المقصود بالاصالة للمتكلم فلا يعتبر
التقرير بين المقررات لانها ليست مقصودة في الكلام بالاصالة ثم المراد
من التقرير والتاكيد من الشيئين هو ان يكون احدهما بحيث يكون له دخل يعتد به

في وجود الآخر بملازمة ظاهرة بينهما اما من الطرفين او من طرف واحد لا الدلالة
عليه ولا الايجاب لوجود المقرر فلا يرد ان موهبة الحيوة لا تدل على الالهام
ولا توجبه فان قلت التعرض لتقرير الثالثة كاف في المقصود فما وجه التعرض
لتقرير الرابعة قلت وجهه اما تاييد تقرير الثالثة بتقرير ما عطف عليه
يرشدك اليه قوله عطفت او هو اشارة الى دفع عطف مجموع الاخيرتين على الثانية
وهنا ظاهرا اذ تقرير الثالثة فقط وان كان كافيا في ذلك الا انه تعرض لزيادة
الايضاح وذلك ان تقول التقرير الموجب للفصل حاصل بمجموع القرينتين فاذا
تعرض لهما فكانه قال فمجموع هاتين القرينتين من حيث هو مجموع آه وبه يحصل
المطلب ايضا لان ما يقتضي فصل المجموع يقتضي فصل الجزء حين هو جزء بالضرورة
فان وصل الجزء حال كونه جزءا يمنع فصل الكل قطعا لان فصله انما يحسن بفصل
جميع اجزائه الا ان المتبادر من عبارة الشريف بيان تقرير كل واحد من القرينتين
على الانفراد حيث بين علة التقرير في كل منهما على حدة واما تعرضه للعطف بقوله
عطف احدهما على الاخرى فينبئ عن عبارة الاجتماع تامل واما تقديم القرينة
الثانية على الثالثة مع ان الثانية موقوف على الثالثة فاما لضرورة رعاية
السجع او لرعاية ذكر الثانية على التخصيص عقب ذكر العام للعلة التي ذكرها هذا والحق
ان علة ترك العطف الشائع في امثال هذا المقام سواء وجد بينهما التقرير او لا هي قصد
الاشارة الى استقلال كل من القرينتين وكفايتها في التحميد المقصود في المقام والايماء
الى انه اعاد ذكر الصفات الكمالية بعد ذكر ما هو واف فيها فكانه كرر التحميد بعد
استيفاء حقه مرة يرشدك الى ما ذكرناه ترك السجع الاول في القرينتين الاخيرتين

قوله ذلك الالهام الصحيح اسقاطه والاكتفاء بضميره في يتوقف لان ضمير عنه راجع
الى الالهام فلا وجه للاظهار لانك اذا قلت جاءني زيد فضربته بعصا
رد اظهرت كون الكلام سمجا قبيحا فافهم قوله يناسب الاولى في مطلق
العموم اي عموم متعلقها وكذا المراد من الخصوص خصوص المتعلق وانما قيد العموم
بالمطلق لما اشار اليه من عدم تساوي القرينتين في العموم آه قلت مجرد التناسب
في امر لا يقتضي تاكيدا موجبا للفصل بل ربما يصحح الوصل ويحسنه على ما بين في موضعه
وايضا لا يلزم من مجرد التناسب التفصيل فلا يصح تفريعه عليه قلت كل واحدة
من الاوليين سيقت لغرض مخصوص فالاولى للدلالة على عموم فيضه والثانية للدلالة
على انه خص العلماء بوصف لا يوجد في غيرهم فالاخيرتان يؤكدان انهما بحسب هذا
الغرض تاكيدا موجبا للفصل ولما لم يذكر المتعلق في الاوليين وذكر في الاخيرتين
فصلتا هما نوع تفصيل وذلك ان يقول لما كان المراد من ذوارف العوارف
هي الوجودات الخاصة وما يتبعها من الكمالات الفائضة على مطلق الموجودات
دخل فيها حيوة جميع العالمين على وجه الاجمال فلما ذكر موهبة حيوة العالمين على العموم
ذكرا منفصليا اكدت القرينة الاولى في ذلك المقدار من العموم وفصلتها بعض
التفصيل على وجه العموم فلذا قال نوع تاكيد وتفصيل بخلاف قوله رافع درجات آه
فانه وان اكد الاولى وفصلها ايضا باعتبار بعض العوارف اذ الرفع كالحيوة من جملة
الكمالات التابعة للوجودات لكن ذلك التفصيل ليس بحسب العموم تاكيد الاولى
وتفصيلها بحسب العموم هو المقصود لان تعميم الاولى مقصود فيجب في تفصيلها وبيانها
ان يعتبر نوع عموم ولا شك ان ذلك التاكيد والتفصيل يتزايدان بتزايد العموم

اي ما هو بحسب العموم

فلذا

فلذا رتبهما على المناسبة في العموم لا على الدخول مطلقا وكذا الهام المعارف
مخصوص بالعلماء وسبب لرفع درجاتهم على الخصوص فهو مشتمل على رفع درجاتهم
على الخصوص اشتمالا اجماليا فلما ذكر رفع الدرجات على وجه التخصيص بالعلماء
اكد القرينة الثانية وفصلها بوجه باعتبار الخصوص المقصود في المقام فلذا
رتبهما على المناسبة في الخصوص وليس مراده ان مجرد التناسب في الخصوص
يوجب التاكيد والتفصيل الموجب للفصل قوله حيث عمت الملائكة والثقلين
اي الانس والجن لانهما ثقلان في الارض والثقل هو الشيء النفيس المصون العالم
اسم لذي العلم من الملائكة والثقلين كذا في الكشاف وقيل كل ما علم به الخالق
من الاجناس فيخصص الملائكة والثقلين مع ان التعميم يناسب غرضه اما
لاختياره التفسير الاول او لان هذا القدر ثابت على كل قول وكاف في
المطلوب الذي هو المناسبة في مطلق العموم او لان صيغة الجمع السالم تنافي
التعميم لغير ذوي العقول الا بتاويل يصار اليه عند الضرورة وذلك ان تقول ان
العالمين هنا محمول على الكل بطريق التغليب كما قيل في قوله عز وجل الحمد لله
رب العالمين والمراد من الحيوة ما لكل ممكن من كماله اللائق به او من قوة تنال
ذلك الكمال في تحصيل كمال المناسبة بحسب العموم بين الاولى والثالثة قوله
يناسب الثانية في الخصوص آه ان حمل حقائق المعارف على العموم الثابتة مطلقا
كما افاده فالقرينتان متساويتان في الخصوص وان حملت على الاخص بكون العلم
المذكور ثانيا كذلك لرعاية المناسبة بين اللاحق والسابق وكذلك اخص
العالمون بالناس كما في الماخوذ منه وهو قوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات

فالالهام ايضا نخص به لرعاية المناسبة وان عمم عمم قوله ففيها نوع تفصيل
وتاكيد آه اى لوكد وتفصيل آحاد الاخيرتين لآحاد الاوليين بطريق نشر اللف
على ترتيب المفروغ عليه وانما ذكر التفصيل لانه كالتاكيد سبب للتفصيل هذا ما الذى
من تحرير كلامه وتقرير مرامه مع زيادة تحسين للمقال وتتميم لما وقع فيه من شائبة
الاختلال عساك لو فهمت تفز بالنجاة عن مضايق الشبهات قوله حمد الله تعالى
اولا على نعمه العامة والخاصة اى بالعلماء وهى المدلول عليها بالقرينة الثانية
والرابعة كما ان الاولى والثالثة تدلان على نعمه العامة هذا اذا اعتبر العموم
والخصوص فى ذوات النعم باعتبار متعلقها كما هو المتبادر من العبارة اما اذا
اعتبر من حيث المفهوم اعنى الاطلاق والتعيين فالمدلول عليها بالقرينة الاولى
هى النعم العامة اى النعم الملحوظة على وجه عام وبالقرائن هى النعم الخاصة
اى المقيدة بقيد خاص وفيه احراز طريقى الحمد الاجمالى على كل النعم والتفصيلى على البعض
الاهم واسقاط الواجب مع ايفاء حق الشكر بما يليق وينبغى قوله لترتبط
بالعقيد الذى من نعمه الاقتدار على المشروع فيه ويستجلب المزيد الذى منه نعمة التوفيق
للاتمام والاول يلمح الى قوله عم ان للنعم اوابد كاوابد الوحش فقيدوها
بشكر والثانى الى قوله تعالى ولئن شكرتم لازيدنكم وفيه دلالة على ارتباط العقيد
ايضا شرح وخليفته فى خليقته يجوز عطفها على خير وعلى البرية وقول الشارح
سيد الانبياء على الاول بناء على الواقع وعلى الثانى مستفاد من المضاف المقدر
وهو خير ويجب ان يقصد الاستغراق فى اضافة خليقته بالقاف على الاحتمال
الاول وبالفاء على الاحتمال الثانى حتى يكون المراد كافة الخلائق بالقاف والعالم

فافهم قوله وعلى اتباعه فسر الآل من بين معانيه بالاتباع مطلقا ليعم الصلوة
للصحابة ولهذا اذا قرن بهم يختار حمله على اهل البيت شرح خير آل بالنصب حال
موكدة تفيد فائدة الصفة لكن الظ ان يقال خير الآل بلام التعريف ليكون صفة
للآل المعرف المذكور قبله قوله الى الفوز بذلك المقصود اى الارتباط والاتجلاب
لما سطع عليه من ان قبول الفيض من ذلك الجناب المقدس لا يحصل لنا الا بتوسط من له منزلة
عنده وزلفى والمشهور بين اصحاب الحديث ايضا انه لا تاثير للدعاء الا بعد الصلوة
على النبى قوله لما تفيد التابيد عرفا فيه تقييد لقوله بعد اى بعد من جهة العرف التابيد
الحقيقى فان امثال هذه العبارة فى امثال هذا المقام مما تفيد التابيد الحقيقى فى العرف
لانه قد جرت العادة من الناس ان يعيدوا دعواتهم بامثال ذلك قصدا للتابيد
الحقيقى بناء على ما تقرر فى اوهامهم من ان هذه الاشياء دائمة لا ينقطع لا تفيد
لقوله التابيد حتى يكون معناه بعد التابيد العرفى اى ما يعد فى العرف تابيدا لا الحقيقى
اذ هذا المعنى لا يناسب مقام المبالغة وانما قيد الصلوة باحد الامرين لا بعينه
على التردد اذ هو اول على التابيد من المقصد باحد الامرين بعينه او مجموعهما معا
كما لا يخفى قوله من السراب اى من هذا القبيل وليس هو السراب بعينه او هو نوع
منه فلا يخالف ما فى الصحاح قوله اما على توهم آه ناشيا عن كثرة استعمالها
مع بعد فى فصل الخطاب وهى المصححة ايضا للحذف والتقدير ونظيره قول الشاعر
بدا لى انى لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا فان قوله ولا سابق
بالجر عطف على مدرك بتوهم دخول الباء عليه لان دخول الباء فى خبر ليس شائع
كثيرا ان قلت على تقدير التقدير ما وجه جمع الواو مع اما مع ان العطف للاستيناف

تنافيان قلت هي عاطفة على ما تقدم بتاويل اخت لها كانه قيل اما بادئ بدئ
فالحمد لله الفياض آه واما بعد آه وهذا كما قال صاحب المفتاح واما علم
البيان بدون سبق اختها فاوله بعض الشراح بما ذكرناه لا يقال هذا
التاويل يصح في عبارة المفتاح لانه سبق هذا اجمال يكون اما مع اختها المقدرة
تفصيلا له بخلاف ما نحن فيه لانا نقول يجوز ان يكون التفصيل المجمل حاضرا في ذهن
المتكلم ولا يلزم ان يكون هذا الاجمال مشعورا به للسامع وان كان هو الظاهر
من كلام بعض الادباء ولك ان تقول الواو للربط الصوري بين القصتين
بدون ان يقصد بها التشريك في المعنى الذي هو حقيقة العطف عند النحاة ولا
مناسبة بينهما التي بها صحة العطف بين الجمل عند ارباب علم المعاني ويقال لمثل
هذا العطف عطف القصة على القصة ولا تنافي بينه وبين الاستيناف الذي يقصد من
اما مع ان فيها فائدة التعويض ان قيل انها جيء بها بعد حذف اما ومن النحاة
من سمى هذه الفاء سببية لتنبيهها على عدم اضافة بعد الى ما بعدها فعلى هذا لا حاجة
الى توهم اما او تقديرها قوله بما اشار اليه آه من رفعة شان العلم والاشارة
اليها بقوله علمهم آه لان التخصيص بعد التعميم يدل على شرف المخصص وبقوله رافع
آه لان ترتب الحكم على المشتق يدل على علية المأخذ فيكون رفع درجات العلماء
فرع رفعة درجات العلم ولك ان تقول المراد من المشار اليه هو ما اشار اليه
براعة الاستهلال مناسبا لقوله ولا اشارة الى براعة الاستهلال آه ويكون التصريح
به بالانتقال الى الترغيب فيما هو بصدده والترغيب في مطلق العلوم لتمهيد الترغيب
فيما هو المقصود لا لانه المقصود بالتصريح وتمهيد اثبات الحكم للعام لاثباته للخاص

المقصود

المقصود بالبيان ليكون الحكم اوقع وامكن في النفس اسلوب شائع فيما بين البلغاء
وعلى التقدير الفاء في وعب المعطوف عليه قوله وان فضل اما للتفسير ما تقدم من قوله
وقد صرح او للتعقيب بناء على ان يحمل قوله صرح على قصد التصريح على ما هو شائع
في امثال ذلك شرح على تشعب فنونها اضافة الفنون الى العلوم اما بطريق الاقحام
الشائع لانها نفس العلوم او حمل العلوم على الاجناس او الجنس بناء على ما قالوا ان
اللام اذا دخلت على الجمع تجعله للجنس ولك ان تحمل الفنون على الاجزاء المتفننة
قوله بالتسكين لانه بالتحريك بمعنى الجادة قوله رفعا آه يريد ان كثرة الشيء وقلته
مطلقا سواء كانتا بالنسبة الى الشيء نفسه او الى وقوعه في ايدي الناس سيما اذا
انضم اليها الكثرة والقلة باعتبار الطرق يوجب حكم الوهم بما ذكر سواء كان
ذلك الحكم صادقا في نفس الامر او لا هذا وقد يتخيل في هذا المقام وجوه اخر منها
انه اشارة الى صعوبة نيل العلوم يعني انها وان كانت صعبة التحصيل لكونها انواعا
متفرقة وذات طرق متشابهة لكن لا بد للمتفرس من ترك ما اعتاده من الرغبة عن الاصعب الى
الاسهل والسعي في تحصيلها لانها ارفع المطالب ومنها انه اشارة الى سهولة نيلها
بسبب كثرتها وكثرة الطرق الموصلة اليها حثا للطالب على تحصيلها ورفعا
لما قرر في الاوهام انها صعبة المأخذ بعده المتناول لئلا يفتر الجد في طلبها
ومنها انه اشارة الى الجمع بين الفضيلتين لان الكثرة ايضا فضيلة بدليل قول
الشاعر وانما العزة للكاثر ومنها انه اشارة الى شمول الحكم بالرفعة والانفعية
لجميع انواع العلوم رفعا لما قد يرد على الوهم من ان اشتراك جميع انواع الشيء
في الشرف مستبعد جدا اذ بين الانواع تفاوت كثير فبعضها اخس وبعضها اشرف

فكيف يتشارك جميعها في الشرف تأمل فان القول ما قالت حذام قوله اذا كثر
اي من جهة نفسه وطرقه كما يدل عليه الاطلاق او ترك الكثرة من جهة الطرق قصد
الاختصار او يدل عليها اخذا في المعلول وكذا الحال في قوله اذا قل آه قوله
الى الترغيب آه فيكون الترغيب في المقصود مرتبين جمعا واجمالا افرادا وتفصيلا
قوله وفي قوله من بينها الى آه لا شك ان قوله علم المنطق بعد ذكر العلوم مطلقا
سيما اذا انضم اليه قوله ابينها واحسنها مع ملاحظة السباق والسياق يدل
على كون المنطق علما مدونا كسائر العلوم لكن لا تصريح بكونه من جملتها والمقصود بالتصريح
ذلك المعنى لا كونه علما مدونا مطلقا ولذلك نسب التصريح لا قوله من بينها يرشدك
الى ذلك ايراد السؤال بقوله وما قيل آه قوله لكنها بل لما عداه آه في اعتبار المنطق
بالقياس الى نفسه قولان الاول ان المنطق ليس بآلة لنفسه في شيء من اجزائه اصلا لان
بعضه ضروري واضح وبعضه فيه نوع خفاء يزول بادنى تنبيه وبعضه نظري يكتسب
بطريق ضروري لا يطرأ فيه الغلط كالعلوم المتسقة فلا يحتاج الى رعاية قوانين المنطق
فلا آلية له بمعنى المعيارية المقصودة ههنا من الآلية في شيء من اجزائه من التقسيم الانظار
الجزئية التي وقعت في القسم النظري مندرجة في الانظار الكلية التي بحث عن احوالها
في المنطق لكن لعدم تطرق الغلط في هذه الجزئيات لم يحتج الى تطبيقها على القواعد
الكلية المنطبقة فامكن ان يكتسب هذه النظريات بدون سبق ملاحظة هذه القواعد
ورعايتها في هذا الاكتساب فلا يكون آلة لنفسه بطريق المعيارية لا كلا ولا جزءا ولو
اريد من الآلية مقدار ما ذكر من الاندراج فلا فساد فيه والقول الثاني ان المنطق
آلة لنفسه ايضا بطريق المعيارية لكن على وجه لا يلزم منه الاستحالة وهو كون بعض منه آلة

للبعض الآخر بلا دور وظ انه ليس بمستحيل ولكن توجيه كلام الشريف على كل من
القولين تأمل وسيجيء لهذا مزيد تفصيل وقوله لما عداه اي من الفنون التي
لها حاجة الى المنطق والا فالعلوم المتسقة كالهندسة والحساب كما صرح
لا تحتاج الى المنطق بطريق المعيارية قوله صار النزاع لفظيا آه قال الامام
في شرح الاشارات هذا النزاع لفظي لانه ان عني بالعلم صورة مطابقة لما في
الخارج فهو ليس بعلم اذ موضوعه المعقولات الثانية وان عني به كل ما يكون
للنفس شعور به كيف كان فهو علم قوله وقوله ابينها آه شرف العلم قد يكون
لشرف موضوعه واليه يرجع شرف الاعراض المبحوث عنها فيه وقد يكون بقوة
براهينه وجلائها واليه يرجع شرفه باستقامة اصوله وقواعده وقد يكون
بغايته وشرف المنطق انما هو بالاخيرين فاشار الى الاول بقوله ابينها يعني
اي حجة واقتصر على الابينية لاستلزامها القوة بدون العكس والى الثاني
بقوله واحسنها شانا كما صرح به فيما بعد بقوله فيه شفاء للاسقام قوله
هو الهندسة والحساب وهما من اصول الرياضي وقوله ما ينتفي اليهما دون
ما ينفرع كما قال فيما بعد ليدخل فيه الهيئة والموسيقى فانهما ليستا مما ينفرع
عليهما لكنهما مما ينسب اليهما لان دلائلهما ماخوذة منهما واما ما ينفرع على
الهندسة فكعلم التجارة والمساحة وجر الاثقال ونحوه وما ينفرع على الحساب
فكعلم الجبر والمقابلة والجمع والتفريق وغير ذلك وما ينفرع على المنطق مثل
علم الخطابة والمحاضرة وغير ذلك مما يبحث فيه عن مولد الصناعة الخمس
على وجه يختص بلسان دون لسان وما ينفرع على الطبيعي فكعلم احكام النجوم

والكيميا والطب والفراسة والتعبير في بعض اصوله واما في البعض الآخر
فهو من فروع الالهي كما بين في موضعه وكالطلسمات والسيميات وغير
ذلك واما فروع الالهي فكالعلم بكيفية الوحي ونزول الملك ومشاهدة
العقول في صور المحسوسات وعلم المعاد والروحاني ونحوها وانما لم يقل
هو الرياضي وما يتفرع عليه لمزيد انتساب الهندسة والحساب الى قوة البرهان
وجلائه ولم تأت في الالهي بكلمة التراخي كما في النسخ الصحيحة نظرا الى
تقاربه من الطبيعي في قلة الوثوق بدلائله مع الخفاء في الاكثر ثم معنى كون العلم
فرعا لعلم آخر ان يكون مسائله مستنبطة من قواعده بجعلها كبريات في دلائلها
مع تناسب نظريهما والعموم والخصوص بينهما اما في ذات الموضوع وقيد
حيثيته معا كما هو الحال بين الطبيعي والطب او في قيد الحيثية فقط كما في
اصول الفقه وفروعه فان موضوع احدهما وان كان مباينا لموضوع
الآخر لكن الوجوب والحرمة ونحوهما مأخوذة في قيدهما على العموم في الاصل
وعلى الخصوص في الفرع ولا يكفي في الفرعية مطلق الاستمداد ولا خصوص الموضوع
ولا مجموعهما فليست الهيئة والموسيقى المستمدتان عن الهندسة فرعين لها ولا
سائر العلوم الحكمية المستمدة من الالهي الخاص موضوعها من موضوعه فروعا له
فافهم قوله وما يبتني عليها اي من العلوم الشرعية ما له آه والذي يستفيد
الدقيق السليم في هذه الجمل الاربع المفصولة وهي قوله ما له آه وقوله فيه
شفاء آه وقوله لا يؤمن آه وقوله سالم الى آخر البيت ان يقال
ان الجملة الاولى اعني قوله ما له معترضة اذ يجوز وقوع المعترضة في آخر الكلام

صرح به صاحب الكشاف وقوله فيه شفاء وقوله لا يؤمن قطع قصدا الى
مدح المنطق في الاساليب المختلفة بانواع صفات مادحة متفننة مستقلة
في افادة كمال المدح وقوله سالم البيت فذلكة وحاصل المجموع
ما ذكره سابقا من اوصاف المنطق فقرره مع تلخيصه اشد تقرر ولعل مثل
ذلك عند الانتقال من طائفة الكلام الى طائفة اخرى منه واما قوله من رام
آه فمقرر محض لا غير على ما ذكره الشريف قوله والنداء للتعجب آه المفهوم
من شرح الرضي ان المنادى في النداء للتعجب يحذف ابدا للداعية القوية
الى ذكر المتعجب منه فيكون في المقام نوع ضيق مع قيام القرينة على المنادى
فيحذف وجوبا ويقام مقامه المدعو له وهو المتعجب منه ويصح اللام الجارة
الداخلة عليه لانه باعتبار وقوعه موقع المنادى واقع موقع الضمير في ادعوك
فكما يفتح اللام في الضمير يفتح فيه ايضا وتطرد كسرها لانها في الحقيقة داخلة
على المدعو له لا على المدعو الذي هو المنادى وقال الشيخ ابن الحاجب في
شرح المفصل واما لام التعجب فليست في التحقيق داخلة على المنادى والتحقيق
ان المنادى في قولك يا للماء ويا للدواهي ليس الماء ولا الدواهي وانما
والمراد يا قوم او يا هؤلاء اعجبوا للماء وللدواهي ولذلك سميت لام
التعجب انتهى فقوله منقبة نصب على التمييز لا غير اي يا قوم احضروا واعجبوا
له من جهة منقبة كذا وكذا ان تقول ان اللام للتعجب بل الجار مع المجرور صفة
للمنادى المحذوف اي يا شرفا او امرا عجيبا وامثال ذلك ومنقبة نصب على
حذف الجار المتعلق بما يتعلق به اللام اي من جهة المنقبة واستفادة التعجب

اما من ابهام المنادى الدال على تفخيم شانه او من النداء الى ما يمكن منه الاقبال وغير
ذلك هذا والاظهر ان يقال ان مراد الزمخشرى من النداء للتعجب ليس المذكور فى النحو
بل اراد التعجب الذى يقصده البلغاء من تراكيب النداء على التجوز بمقام مناسبة عند
اقتضاء المقام ويحمل تراكيبهم عليه عند العلم بعدم ارادة المعنى الاصلى بقرينة من
المقام وهى هنا النداء الى ما لا يمكن منه الاقبال وعند مناسبة المقام له وهو من
احدى مولدات معنى النداء المذكورة فى كتب المعانى ولا يلزم فيه ان يحذف
المنادى ابدا وان يورد المجرور باللام محله ولا يصح لانه كما فى النداء للتعجب المذكور
فى النحو بل هو كسائر النداء الذى يذكر المنادى فيه وربما يحذف للقرينة الواضحة
الدالة عليه المغنية عنه من غير ايراد القائم مقامه كسائر المحذوفات الغير المعوض عنها
من المبتدأ والخبر وغيرهما فح يكون المنادى المحذوف لفظة من عبارة عن المنطق
وله منقبة اما صفة له او صلة فمنقبة مرفوعة بلا تكلف جلت بالتخفيف لا
بالتشديد لا يكاد الا بمبالغة مفرطة غير مقبولة وهى انها تجاوزت عن الفصل
اى هذه المرتبة فوق مرتبة الفصل والسنا ولا يخفى ما فيه وجلت بالتخفيف يجئ
متعديا ولازما وههنا متعد لكن حذف مفعوله لقصد العموم اى كشفت عن وجه
الفصل كل ما يستر ويعنى ان لهذه المرتبة فضل ظاهر وسنا باهر يطلع
عليهما كل احد لان الحجاب مكشوف عنهما قوله يذكر اسماء كتبه المشهورة كالشفاء
والنجاة والاشارات وكشف الاسرار والبيان والهداية ومطالع الانوار
ووسائل الدراية وجامع الدقائق وانما اضاف هذه الكتب الى المنطق
لاشتمالها عليه وان كانت مشتملة على غيره من العلوم قوله على وجه لا يوهم آه

يعنى ان المقصود هو المعانى اللغوية مع الاشارة الى المعانى العلمية من غير تكلف
فى صحة المعانى اللغوية حتى لو قطع النظر عن الاشارة لبقى حسنها فى مراقبها كما لو
اريد المعانى العلمية بفوت المقصود وهو مدح المنطق من بين العلوم وايضا كما فى
تعلقات الحروف الجارة الى ضرب من التكلف فبطل توهم الايهام سارعى ان
المعانى العلمية بعيدة وهى المرادة ههنا واما ادعاء ان المعانى العلمية قرينة
ههنا والمراد هو المعانى اللغوية البعيدة فغير ابهام فتعسف بين نعم لو قيل
ان فيه ابهام الابهام لم يبعد عن الصواب قوله فان كل جهل شئ من الاشياء التى يشتد
معرفتها كما لا يخفى لان جهل كل شئ ليس بسقاء وحانيا والمراد من الجهل هو الجهل
المطلق العام للجهل المركب والبسيط وللجهالات التصورية والتصديقية
جهل النفس اما بمنزلة صفة كاشفة للشئ او احتراز عما لم يجهل النفس على استعداد
ادراكه لكنه ذات الله تعالى عندهم فانه لا يكون الجهل به سببا للنفس فعدم نفع المنطق
فى ادراكه لا يقدح فى انه فيه شفاء لجميع الاسقام فان قلت الجهل البسيط عدم الملكة
وعدم ادراك كنه الله لا يسمى جهلا اذ ليس من شان البشر ادراكه فلا فائدة فى التقييد
قلت فائدته التنبيه على ما قد يغفل عنه مع التوضيح للمقصود اعنى كون الجهل سببا
هذا على حصر طريق الادراك فى البداهة والاكتساب بالنظر واما على القول
بطريق آخر كالمشاهدة بتصفية الباطن فيمكن ادراك كنه البارى تعالى والاشياء الاخر
التى لا يمكن اكتسابها بالنظر فلا يستقيم ح ان المنطق فيه شفاء لجميع الاسقام اللهم الا
ان يخص الاسقام بالجهالات التى يمكن ادراكها بطريق النظر والفكر لكنه تعسف
ما فى العلوم آه جعل العلوم ظرف المسائل مع ان حقيقة العلم مسائله اما بناء على ان

من المسائل بعض ما برهن عليه بلا اعتبار البراهين معها التي من جملة ما ذكر في العلوم او على
اعتبار كل واحدة منها على حدة او على التسامح المشهور من جعل المبادي من اجزاء
العلوم وعلى التسامح في تصحيح الظرفية وقوله يجري مجرى حقايقها بناء على الاخير او
بناء على ان الحقيقة انما تطلق على الموجود الخارجي ومسائل العلوم لاشتمالها على
نسب عقلية ليست بموجودات خارجية واذا كان المراد من الكنوز هي المسائل
التي تجري مجرى الحقايق بحسن اضافتها الى التحقيق الذي هو العلم بحقيقة الشيء وقس على هذا
الرموز الى الدقايق لان المراد من الرموز الدقايق وطابق بين وجه الاشارة
والتنبيه في المنطق على مسائل العلوم ومباحثها هو ان فيه دلالة على طرق تحصيلها بالوجه
الكلي ولك ان تقول اراد بكنوز التحقيقات الشبيهة بالكنوز المتعلقة بقواعد
العلوم وبرموز التدقيق التدقيقات الزائدة عليها التي تشبه الرموز ولك
ان تخص التحقيق باثبات المطالب بدلايلها الانية المحققة اياها والتدقيق باثباتها
بلميتها لان البرهان اللمي ادق من الاني والمنطق في جميع طرق الانتقالات ولو
على وجه كلي ففيه اشارة وتنبيه على تلك التحقيقات والتدقيقات جميعا وتنت
فيها يجوز ارجاع الضمير في وتنت الى العلوم وضمير فيها الى المسائل ويجوز عكسه ولكل وجه
يعرف بالتامل قوله ما احجب منها وراء الاستار لا يمكن اهتداء العقول اليها
بفطرتها او اسرت باستار الشبهات وبالمنطق يحصل القدرة على كشف هذه
الاستار والحجب قوله حسن الاضراب كلمة بل اذا كانت داخلة في الجملة تكون فايدتها
الانتقال من جملة الى اخرى اهم من الاولى وربما تجيء للغلط صرح بذلك في شرح الرضي
وفيما نحن فيه دخل ايضا في الجملة او تقديره بل فيه انوار الهداية حذف الخبر للعلم به لان

بل عاطفة لانوار الهداية على شعار حتى يكون داخلة على المفرد فيلزم ابداء الحكم
على المعطوف عليه فمراده من الاضراب هذا القدر لا الابداء بالكلية ولك
ان تقول ان بل في مثل هذا الاضراب على سبيل الترقي رضا لما اوهم الكلام السابق
من ان شان المنطق مقتصر على ما ذكر لا يتعداه الى ما هو اقوى منه فالاضراب في الحقيقة
راجع الى الاقتصار على المتبوع وهذا كثير شايع تقول جاءني الوزير بل الامير
واكرمت زيدا ان اكرمني بل ان اهانني واعلم ان المقصود بالاضراب كما اشار
اليه في التعليل هاتان القرينتان اعني قوله بل انوار الهداية ووسايل الدراية وما
عطف عليهما تتمة لهما لا دخل له في حسن الاضراب انوار الهداية اضاف
الانوار الى الهداية لا بالانهاء بسبب الهداية اولا نه شبه الهداية بالانوار او الشمس
والسراج وكون ذلك من الاستعارة المنورة اختيار العلوم آه هو من قولهم اختيرة
الرجال اي منهم اي من رام اختيار الشيء من العلوم لينفي فليختر المنطق فانه خير لها
والانتقاد اما من نقد الدراهم وانتقادها اي تمييز جيادها عن زيوفها او من نقده
الدراهم فانتقدها اي اعطاه اياها فاخذها والنقد من الدراهم الجيد الذي لا غش فيه
والنقد ايضا بمعنى الحاضر خلاف النسية والمعنى من رغب في تمييز نقود العلوم عن
زيوفها او في التمييز بين العلوم التي حصلت وجعلت نقودا فليميزه وليفرزه من
بينها او من رغب في اخذ نقودها فليأخذه فانه اجودها وخالصها قوله
تقرير لما سبق اي لمجموع ما سبق من قوله ابينها الى هنا وقوله يومي مقرر لما تقدمه
من قوله من رام او لجميع ما سبقه ايضا ولك ان تجعل قوله باله وقوله من رام كلا
منهما مقررا لقوله ابين العلوم واحسنها وما يعقبهما من قوله فيه شعار وقوله لا يومن

بيانا وتفصيلا لما فيهما من الاجمال خيارها انث الضمير بتأويل النفس بالطائفة
وشبهها في المغرب سمي بها خيار القوم اما لانه لا تنظر الا اليهم او لانه كانهم عيونهم
المبصرة قوله جمع اغلوطة مثل اعجوبة لا جمع اغلاط جمع غلط او نعوت ح حسن
المقابلة بتمويهات الاوهام قوله من المسائل الاولى اسقاطه لان المسائل لا يغلط
بها اللهم الا ان يراد منها المعنى اللغوي او يجعل قوله من المسائل متعلقا بغليط
لا بيانا لما الموصول ورعايتها اشعار بان معرفة المنطق لا يكون سببا
للاهتداء ما لم ينضم اليها الرعاية قوله اشارة الى انه يميز كلا منهما آه انما
اشار الى ذلك لبيان الامن والاهتداء بالمنطق لان ارتفاع السبب يوجب
ارتفاع المسبب فيكون تحقيقا لقوله لا يؤمن شرح ولولاه حق العبارة ان يقول لولا
لانه اذا وقع بعد لولا ضمير حقه ان يكون منفصلا مرفوعا كقوله تعالى لولا انتم لكنا
مؤمنين قوله فقوله ولولاه ناظر الى مجموع قوله ينبئ لولاه آه ناظر الى المذكورين في
قوله لا يؤمن آه اعني الاغاليط والتمويهات على ترتيب لف النشر لما يقتضيه
حسن الملائمة وان كان مؤداهما واحدا فقوله منشأ الغلط والتغليط آه لحوظ فيه
التمويه ايضا لكنه لم يفصله فلا ينافي ما ذكرناه من حديث لف النشر تأمل قوله
ناظرا الى قوله لا يهتدي آه لان سواء السبيل ليس الا النظر الصحيح فكونه معيارا للنظر
محقق لكونه آلة الاهتداء الى سواء السبيل قوله وقد عطف احد الناظرين آه
نقل عنه في الحواشي كما في قوله تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن عطف الباطن
على الظاهر وعطفا جميعا بحرف عطف واحد على مجموع الاول والآخر انتهى كلامه
اعلم ان الاصل في الجمل المعطوفة ان يعطف كل منها على ما تقدمها او على الاولى

على

على الاختلاف بين النحاة ومناسبة الناظرية والمنظورية ينافي كلا القولين
فان عطف الناظر الاول على ما تقدمه على المذهب الاول لا يصح اذ هو
ناظر الى الاولى فلا مناسبة بينه وبين ما قدمه فحصل كمال الانقطاع الموجب
للفصل وقس عليه حال عطف الناظر الثاني على الجملة الاولى على المذهب
الثاني او على الناظر الاول فقط مع عطف الناظر الاول على الاولى بلا
عطف المجموع على المجموع وايضا لا يصح عطف كل ناظر على منظوره للزوم
الفصل بالاجنبي بين المعطوفين كما لا يخفى واعتبار مناسبة الناظرية والمنظورية
ينفي ما بقي من الاحتمالين من صور العطف وهما عطف مجموع الناظرين على
احد المنظورين او احد الناظرين على مجموع المنظورين مع انه لو قطع النظر
عن النظر لا يجوز ارتكابه لانه خلاف الاصل وقليل في الاستعمال فلا يصح عطف
كل واحد من الناظرين على الانفراد على كلا المذهبين وعطفهما على الاجتماع
على احد المنظورين وعطف كل منهما على الانفراد على مجموع المنظورين ايضا
فوجب ان يعطف احد الناظرين على الآخر ثم يعطف المجموع على مجموع المنظورين
قضاء لحق المناسبة وقد شاع اسلوب العطف بين الاشياء المترادفة
في الخطب والمدائح لايهام الجمع بين عدة الاوصاف المادحة او لتقرير
المعاني في الاذهان ونحو ذلك فما ظنك بالعطف بين الاشياء المتناسبة
تناسبا يمكن ان يكون سببا للفصل عند ارتفاع اسباب الفصل ولعل الامر
بالتدبر اشارة الى مجموع ما ذكرناه فافهم لمعيار آه المعيار هو الذي
يقاس به غيره ويستوي من عايرت المكاييل والموازين اذا قايستها وقدرت

بابنها وخصه بالمكيال لوقوعه في مقابلة الميزان لا لانه معناه لان كل ما يقاس به
غيره معيار سواء كان مكيالا او ميزانا او غيرهما مكاييل الانظار
آه هكذا وقع في اكثر النسخ بالياء اي الانظار التي هي كالمكاييل للنتائج
وفيه نوع ركاكة لانه يلزم منه ان يجعل الانظار مكاييل تارة وموزونات
اخرى اللهم الا ان يقدر الموازين في قوله يوزن به الافكار بقرينة سابقة
فيتناسب القرينتان ح او يقال وزن الشيء يستلزم تسويته وتقديره
بغيره فيحصل الملائمة بحسب المعنى ويجيء ما يدفع هذه الركاكة ووقع في بعض النسخ مكاييل
بالياء الواحدة وهو جمع مكيلة وعلى هذا لا يثبت الملائمة لكن يلزم منه بحسب الظاهر
اطلاق المعيار على المكيال مطلقا الذي يقال له المكيلات لا على ما يسوى
المكاييل كما في النسخة الاولى وايضا يأبى عنه قوله يقدر به وترك ذكر ما يناسبه
في الميزان فكل من النسختين لا يخلو عن شيء فالاولى اولى من قبيل عطف التفسير
تقديره للمعنى يعني ان عطف الشيء على الشيء لكونه متضمنا للمغايرة بينهما يلتفت
منه الذهن الى المعطوف بالتفات جديد مستقل فاذا كان المعطوف عين
المعطوف عليه يتكرر الالتفات الجديد المستقل الى شيء فيتقرر في الذهن
زيادة تقرر وانما سمي عطف التفسير لان المعطوف في الحقيقة عبارة عن
المعطوف عليه فكانه قصد تفسيره لا لانه قصد منه التفسير لان العطف وقصد
التقرر يقتضيان اعتبار المغايرة وهو مناف لقصد التفسير الذي يوجب اعتبار
الاتحاد ثم اعلم ان الواو بحسب اصل الوضع توجب المغايرة الحقيقية بين
المعطوفين وقد يكتفى فيها بالمغايرة الاعتبارية بضرب من المجاز للنكتة التي

ذكرها الشارح الا ان هذه النكتة انما تعتبر وتقصد بالنسبة الى المخاطب الذي
يعرف المرادفة بينهما قريب منه آه لا عينه اذ ربما يكون العبور بلا ترتيب
وقد يكون النظر في حال الشيء لتحصيل العلم بحال اخرى له تفرع على ما ذكره
من كونه معيارا الى آه نظرا الى ان مؤدى الميزانية والمكيالية واحد
والا فبحسب ظاهره لا يصح التفريع على كونه معيارا لان المعيار في المفرع عليه
والمفرع ليست بمعنى واحد كما صرح به العيار آه عيار الذهب
والفضة بفتح العين قدره من الجودة ومقدار خلوصه من الغش وتحري
بمعنى المعيار كما ذكر في المغرب وديوان الادب ويقال عايرت المكاييل
والموازين عيارا بكسر العين اذا قايستها وذكر في الصحاح ان الصحيح في
هذا المعنى عايرت وعيرت قول العامة فقول الشارح رحمه الله لا
ليس منه بل من عيرت الدنانير اي وزنتها واحدا واحدا او من التعبير
بالياء الموحدة يقال عيرت الذهب اي وزنتها دينارا دينارا كذا
في مجمل اللغة فقوله الوزن اي القدر والمقدار لا بمعنى المصدر وقوله مثاله
آه بيان له لا ايراد معنى آخر للعيار لان العيار لا يجيء بمعنى مصدر وزن
يزن ولم يجعل الشارح العيار بمعنى المعيار او مصدر عايرت مع ان في
التفسير لا يحتاج والتفريع الى تأويل ذكرناه اما لان لفظ صحيح العيار او
فاسده شائع استعماله في الموزونات من الذهب والفضة وغيرهما
فحمل العيار على الشائع اولى لان المناسب ح لا تعاير اذ لا تعاير بهذا
المعنى غلط عامة فوجب حمل اللفظ على ما يناسبه قول لا يعبر بمعنى

لا غلط فيه وهو كونه بمعنى الوزن واحداً واحداً فالمناسب في فسره
الشريف من معنى المعيار اولاً ان اسناده والنسبة الى نفس الشيء كما في
تفسير الشريف معنى المعيار ابلغ من اسناده الى مقياسه او الى قياسه
كما في التفسير تنبيهاً آه لان نسب المعيار الى ما نسب اليه الميزان
فيما تقدم فتنبيه نوع تنبيه على ان المعيار يطلق على الميزان وفي قوله
تنبيهاً تنبيه على ان هذا الاطلاق معلوم من اللغة لكن ربما يغفل عنه
فتنبه من هذا العكس وجب التنبيه ايضاً على ان اطلاق المعيار على الميزان
ليس لانه موضوع له بخصوصه بل لانه شيء يعدل به ويسوى مساره الموازين على
ما هو اصله في اللغة كما نقلناه من الصحاح فيكون اطلاقه عليه بالاشتراك المعنوي
وان كان المذكور في بعض كتب اللغة ان المعيار هو ميزان الذهب بخصوصه
فيكون اطلاقه عليه بالاشتراك اللفظي بل على ان آه لما كان في
التنبيه الثاني فائدة جليلة بالنسبة الى الفن اورد كلمة بل للترقي الى
الاهم وهذا التنبيه انما حصل بنسبة الميزان الى النظر الذي نسبه فيما تقدم
الى الفكر لا من نسبة المعيار الى الفكر لان المراد منه هنا ليس المعنى الذي نسبه
الى النظر فيما تقدم فلم يكن المعيار بالمعنى الواحد منسوباً اليهما حتى
يدل على اتحادهما هذا وفي هذا العكس تنبيه آخر على فائدة اخرى غير ما
ذكره الشريف وهو ان كلاً من جزئيات الفكر والنظر يمكن ان يعبر ميزاناً
ومكيالاً بالنسبة الى النتائج ليسوى كل منهما بالمعيار الحق الكلي الذي هو
المنطق ويمكن ان يعبر موزوناً يوزن بميزان المنطق بدون ان يعتبر آلية

بالقياس

بالقياس الى النتائج بالميزانية او المكيالية فاندفع بهذا العكس الركاكة الناشئة
من عدم اتحاد نسبة الفكر والنظر الى المنطق عن النسخة المشهورة في لفظة مكائل
كما بيناه سابقاً فتدبر في معرض البطلان اي في زيه وصورته والمعرض
الثوب الذي يعرض فيه الجارية على البيع قريب من العطف التفسيري لانه
لعدم الاتحاد في الخبر بحسب المفهوم وان كان هو في الخبر واحداً فيه
معالم البيت اعتراض وقع في البين لتاكيد المدح وما خوذ من قول ابن الرومي
آراؤهم ووجوههم وسيوفهم في حادثات اذا دجون نجوم فيها معالم للهدى
ومصابح تجلو الدجى والاخريات رجوم صدأ السيوف الصدأ بالقصر
وسخ الحديد وكهيئة الصيقل بالسيوف لكثرة الصقل فيها والا فكل مزيل الصدأ
من المتخذ من الحديد صاقل وصانعه له ملكة الصقل صيقل وفي السبب ايضاً
فاختار تشبيه الاذهان بالسيوف الماضية مع ان تشبيهها بالمرايا من حيث كونها
محال صور المعقولات كما ان المرايا ترسم فيها مثل المحسوسات اكثر واشهر
استعمالاً اما فرض عين آه ذهب بعض العلماء الى ان الواجب في معرفة الله
هو الاعتقاد مطلقاً ولو تقليداً محضاً كما في من نشأ في شاهق جبل فقلد من اخبره
من غير نظر منه اصلاً وذهب الاكثرون الى ان الواجب هو اليقين وطائفة
منهم وهم الاقلون ذهبوا الى وجوب المعرفة التفصيلية والاقتدار على حد الدلائل
وتحرير المقاصد وهؤلاء زعموا ان معرفة المنطق فرض عين لان تلك المعرفة لا تكون
الا بالنظر والنظر لا يتم الا بالمنطق وجمع منهم وهم الاكثرون قالوا ان الواجب في
معرفة الله تعالى هو اليقين الاجمالي الرافع صاحبه عن حضيض التقليد من غير ان يتمكن من تحرير

المقاصد وسرد الدلائل كما لعامة الناس وهو الآن المكروه وكون المنطق فرض عين
فقالوا الواجب في هذه المعرفة الاجمالية هو النظر الاجمالي وذلك لا يتوقف على معرفة
المنطق والمتوقف عليها هو النظر التفصيلي لكنهم زعموا انه كرفي كفاية اذ لا بد في كل عصر
من متم قواعد الدين وحفظ عقائد المسلمين عن طرق الخلل من مغالطة الفرق الضالة و
مجادلة الخصوم ويدافعهم بايراد الحجج ودفع الشبه بالانظار الصحيحة التفصيلية والائمة
المجتهدون والعلماء المجتهدون كانوا عارفين بالمنطق بفطرتهم السليمة بلا تعلم فقيل النقل الى
اللغة العربية لكن لم يكن لهم وقوف بالاصطلاحات ومن لا وجب تعلم المنطق جعل وجوبه
بالقياس الى الازمان المتأخرة وسيجيء لك زيادة التفصيل في بيان الحاجة شعار
الدين هي كل ما جعل علما لطاعة الله تعالى جمع شعيرة او شعارة بكسر الشين تقرح
وتعب القرح الجرح والظاهر ان التعب تفسير له باعتبار المعنى اللازم واشاره الى ان
القرحة بمعنى اول الماء فصيلة منه بمعنى المقروح فيه منقول الى الماء لا فيه اتعاب النفس
اللازم للجرح بل منع الجرح نفسه ايضا في استنباطه على الاكثر والتاء للنقل الى الاسمية
وفيه نوع تكلف فالاولى ان يقال انها مأخوذة من القرح بمعنى ابتداع الشيء ومنه
اقرحت الجمل اذا ركبته قبل ان يركب ومنه اقتراح الكلام لارتجاله كذا في الصحاح
والاقتراح بمعنى ابتداع الشيء مطلقا مذكور في القاموس وفيه ايضا القرح اول
الشيء فعلى هذا يكون اطلاق القرحة على اول الماء ظاهرا فلا يحتاج الى ما تكلفه الشريف
رحمه الله وفي الاساس قرحت ركية اي بئرا واقرحتها اي حفرتها بمكان لم
تحفر فيه فعلى هذا يكون القرحة بمعنى المقروحة حقيقة في البئر فينتقل منه الى الطبيعة
لظهور المناسبة بينهما فلم يحتج الى النقل مرتين لكن الشريف رحمه الله رجح قول الصحاح

فلذلك قال بالنقل مرتين وكون القرحة بمعنى الطبيعة منقولة من الماء مذكور في
الصحاح الا ان المفهوم منه ان اطلاقها على الطبيعة لكونها آلة لاستنباط
العلوم حيث قال بعد تفسير القرحة بالماء ومنه قولهم فلان قرحة جيدة يراد
استنباط العلم لجودة الطبع وايضا الذي يشعر هذه العبارة ان القرحة في هذا
المعنى مجاز مشهور حيث قال يراد ولم يقل يطلق او نحوه بلا اعتبار نقل الى العلم
اولا والظاهر من كلام الشريف انه جعله بطريق غلبة الاستعمال وان اطلاقها
عليها باعتبار كونها محل العلم بعد كونها منقولة من الماء الى العلم فعليك بالتأمل في
التوفيق والمراد هنا محلها بشعر بان استعمال الخواطر في القلوب مجاز وان
اشتهر فيها ولو قيل انها حقيقة فيها بالنقل او بغلبة الاستعمال لم يبعد عن الصواب
مجاوزة الحد اي في المبالغة المقبولة فلا يلزم منها ان نفي المبالغة غير مقبولة
المبالغة في الوصف آه وما ذكره في الصحاح وغيره من اطراء مدحه فتفسير بالعام
لان الاطراء بالمعنى الذي ذكره الشريف مشهور لا شبهة فيه فالذي يقتضيه حسن النظم هو
تقديم المدح على الاطراء ليكون ترقيا من الادنى الى الاعلى لكنه اخره لرعاية السجع
ولكون المدح كالعطف التفسيري المنطق نعم العون المخصوص بالمدح محذوف
هنا قرينة السابق فقوله المنطق مبتدأ خبره نعم العون وليس هنا عدم المخصوص بالمدح
وقدم ابا علي آه لما ذكر او للتنبيه على عدمه في الفصل والاقتدار
آه ولذلك يعقبه بالشيخ اذ هو مبني على الاقتدار حاول التنبيه في لفظ التنبيه تنبيه على
ان حلاوة المنطق معلومة لكل احد لكن ربما يغفل عنها الفار الى الفار ناحية ما
وراء نهر سيحون والفاريابي غير وهي بلدة في ناحية بلخ ذلك الفيلسوف آه

او، واسم الاشارة لكمال العناية بشانه واختار لفظ ذلك من بين الدال على البعد دلالة
على تعظيمه ونصبه على الاختصاص تنبيها على اختصاصه بالصفات الكمالية المذكورة والمنصوب
بالاختصاص من لواحق المنادى يجب على حدة مذكورة في النحو احكامه سواء كان المنادى
حرف النداء كقول عليه السلام انا معاشر الانبياء لا نورث او لا كما في نحو قولهم نحن العرب
اقرى الناس للضيف ولا كما في تقدير حرف النداء لانه يلزم منه اجتماع آلتي التعريف
وزيادة التفصيل مذكورة في كتب النحو فلتطلب منها رشيا حاكما آه ترك التشبيه
ههنا تفنن في العبارة وكلا النظرين صحيح نظر الشيخ اقرب الى التحقيق المطابق للمقام
البرهاني ونظر الفارابي الى التحصيل المناسب للمقام الخطابي فلكل وجهة هو مولّيها
فلا نزاع بين الشيخين حقيقة بل في الاعتبار فان الحكمة التي بها يسمى جادا لا تنافي الحكمة
التي يسمى بها رئيسا وان غايرتها قوله مركب من فيلا آه اي عربي الفيلسوف
من هذا المركب الذي ركب في اللغة اليونانية فاطلق على الحكيم لكونه محب الحكمة
والفلسفة مشتقة منه كالحوقلة من لا حول ولا قوة وهو التشبه بحضرة واجب الوجود
في العلم والعمل بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية والفيلسوف اذا
اعتبر اشتقاقه من الفلسفة بلا اعتبار تعريفها من فيلا سوفا هو مذاهب الملسه
والتشييد الرفع والاحكام مأخوذ من الشيد بالكسر يقال شاد يشيد بالفتح
اي جصصه وقصر مشيد على وزن مبيع اي معمول بالشيد بالكسر اي بالجص تزيينا فعله
والا فالشيد بالكسر كل شيء يطلى به الحائط من جص وغيره كما قال في الصحاح وقوله
وهو الجص بيان للشيد الذي اخذ منه التشييد لا ان الشيد مطلقا هو الجص فقط فلا
يخالف ما في الصحاح واعتبار معنى الرفع والاحكام في باب التفعيل منه اعني التشييد لكونهما

والمذكور في قانون الادب موافق لما سيجيء
في كلام الشيخ بتغيير يسير
بلا دليل فانه قال في
التشبه بالجص

يلزمان غالبا للعمل بالجص فظهر معنى اخذ التشييد بمعنى الرفع والاحكام من التشييد المراد
منه الجص لقب بالمعلم الثاني لانه حرر ترجمة التعليم الاول لارسطو روي
ان كتب ارسطو كانت مخزونة في آشنا عند ملك من ملوك اليونان وطلب المأمون
تلك الكتب ولم ترسل ذلك الملك فغضب المأمون وجمع عساكر المسلمين للخروج عليه
وبلغ الخبر الى الملك فجمع البطاريق والرهابين وشاورهم في الامر فقالوا ان اردت
الكسر في دين المسلمين وكونهم فرقا متخالفة متضادة في عقايدهم فارسل هذه الكتب
اليهم فاستحسن الملك رأيهم وارسل الكتب الى المأمون ثم ان المأمون جمع مترجمي
مملكته كحنين بن اسحق وثابت بن قرة وغيرهما وترجموها بتراجم متخالفة مخلوطة
غير ملخصة ومحررة لا يوافق ترجمة احدهم ترجمة الآخر فتبع تلك التراجم هذا
غير محررة بل اشرف انعقت رسومها واندرست الى زمان الحكيم الفارابي
ثم ان التمس ملك زمانه وهو منصور بن نوح السامانى ان جمع تلك التراجم ويلخص من
بينها ترجمة ملخصة محررة مهذبة مطابقة لما عليه الحكمة في الواقع فاجاب الفارابي
بملتمس الملك ففعل كالمراد وسمى كتابه بالتعليم الثاني فلذلك لقب بالمعلم الثاني
وكان هذا التعليم في خزانة الكتب المبنية باصفهان المسماة بصوان الحكمة
الى زمان سلطان مسعود كما هو مسود الخط الفارابي غير مخرج الى البياض اذ
الفارابي كان غير ملتفت الى جمع تصانيفه ونشرها وتشهيرها بين الناس وكان
الغالب عليه السياحة على زي ارباب التجرد ولا يريد ان يعرفه احد ويشتهر
بين الخلايق وكان الشيخ ابو علي تقرب عنده بسبب الطب حتى استوزره وسلم
اليه تلك الخزانة فاخذ الشيخ الحكمة من هذا الكتب ووجد فيما بينها التعليم

الثاني ولخص منه كتاب الشفاء ثم ان الخزانة اصابها نار فاحترق تلك الكتب
فالتهم ابو علي بابه اخذ من تلك الخزانة الحكمة ومصنفاته ثم احرقها لئلا ينتشر
ما فيها من الكتب فيما بين الناس ولا يطلع عليها احد من الاناس الآن هذا بهتان
عظيم وافك قديم لان الشيخ مقر باخذه الحكمة من تلك الخزانة كما صرح به في بعض
رسائله وايضا يهم في كثير من مواضع الشفاء انه لخص التعليم الثاني وذلك
معروف بين مزاوليه هذا واما المعلم الاول فهو ارسطاطاليس تلميذ افلاطون
وارسطو مترجم منه وانما سمي بالمعلم الاول لانه اول من اسس بنيان الحكمة
وشيد اركانها وهو رئيس المشائين الذين اخذوا الحكمة البحثية عن افلاطون
وانما سموا بالمشائين لانهم كانوا مترددين الى جنابه بخلاف اخذي الحكمة
الاشراقية فانهم كانوا ساكنين في الخلوات في جميع اعمارهم كالمتصوفة وكان
اعمالهم الفكر الدائم في جناب الله تعالى روي ان ارسطو لما اخذ الحكمة البحثية
عن افلاطون تصدى لتمهيد قواعدها وتقرير دلائلها اذ لم يكن قبله من كتب الحكمة
الا رسائل متفرقة مرموزة شبه الالغاز والتعمية لان الحكماء قبل ارسطو
كانوا يكتمون الحكمة من غير اهلها كالكيميا وغيرها من العلوم الخفية ولا يعلمونها غير
ابناء الحكماء والملوك فيتوارثونها كابرا عن كابر ولما عرض ما قصده
على افلاطون غضب عليه فقال اتريد ان تفتش سر الحكمة الذي كتمه الحكماء
الى زماننا هذا فقال لا بل اودع فيها ما هو لا يطلعها غير اهلها فاجاز
على ذلك فجمع جميع انواع الحكمة في كتابه بحرر مسائلها وتقرر دلائلها ورتب
ابواب فنونها وفصولها ثم انه قد اسمى المنطق بقوة قريحته وجوده طبعه

آلة

آلة لتحصيل العلوم الحكمية فادرجه في كتابه ايضا على سائر انواع الحكمة لكونه
آلة لها فهو اول من استخرج المنطق وشيد قواعد الحكمة فلذلك لقب بالمعلم الاول
وسمي كتابه بالتعليم الاول هذه حكاية وقعت في البين ذكرنا لتشحيذ الاذهان
لما نحن فيه ازل ره آه البيت اعتراض لتاييد المدح وهو الطيب
هو الموافق لما ذكر في بعض كتب اللغة وان كان المذكور في الصحاح والقانون هو
الرائحة مطلقا منتنة او طيبة وفي كلام الصحاح ايضا ما يدل على ما ذكره الشريف
اي غلبت يعني على انوار غيره من العلوم في ظلام الجهل وانى كنت
آه عطف على قوله فان العلوم الى هذا الآن الان اذا كان معرفا باللام يبنى
على الفتح بدة مديدة من عنفوان الشباب الظ ان من لبيان مبدأ المدة
لا لبيان جنسها اللهم الا ان يكون تصنيف الكتاب في ايام شباب الشارح حتى يصح
قوله الى هذا الاوان مبعدا مجاوزا آه كانه اختار اخذ الشاط
من الشطط وهو مجاوزة الحد المستلزمة للابعاد فلذا اعتبره في منتهى
لا من الشطوط وهو البعد قال صاحب الكشاف شطت بالضم والكسر
في مضارعه شطا وشطاطا وسطوطا اي بعدت في الشطوط قدمه في
البيان اشاره الى انه متعلق بقوله شاطا لا راكبا لئلا يفوت المبالغة
في الشطوط المقصود في المقام راكبا آه يحتمل ان يكون اشارة الى بعد
راكبا في النظم بعد منه على ومدخوله او الى تضمين شاطا معنى راكبا بهذه القرينة
على جعل المضمن حالا كما هو الاصل في باب التضمين فان جعل المضمن حالا من المذكور
وعكسه كلاهما شائعان في باب التضمين كما قالوا في قوله تعالى ولتكبروا الله

على ما بيكم اى حاميين وفى قوله تعالى يؤمنون بالغيب اى يعترفون به مؤمنين
الا ان الاصل هو الاول وهو الانسب لان المذكور لكونه اقوى يستحق ان
يجعل اصلا والمضمن تبعا له باقدام ناصح فى ان المراد تشبيه
بالتطوف فاضافة اضافة المشبه به الى المشبه فلا استعارة ههنا وهو
احسن من استعارة التطوف للتأمل الذى هو القوة الفكرية ومن استعارة
الحركة الاينية للتأمل الذى هو الحركة الفكرية استعارة مكنية على ان يحمل
التطوف تخييلا اما لان فيه مبالغة لا تخفى على المتأمل كما فى قولهم ظل ظليل
وشعر شاعر فلذلك اختاره الشريف رحمه الله اى راميا على طريق
المغالبة معنى المغالبة وهو ان يكون الفاعل غالبا فى اصل الفعل على الآخر
الذى يحمل مفعولا فى هذا الباب يحسوس بباب فعل بالفتح يفعل بالضم الا فى
مواضع عديدة مبينة فى موضعها ولذا كان باب المفاعلة من الفعل الذى
قصد المغالبة فيه متعديا الى مفعول واحد تعدى باب المغالبة الى المغلوب
فقط ولذا كان متعديا الى مفعولين تعدى ذلك الباب اليهما ايضا ويكون
المفعول الاول ابدا هو المغلوب نحو خاصمته فخصمته وجاذبته الثوب
فجذبته اياه والمناضلة من الاول تقال ناضله اى شاركه فى رمى السهم وكون
المرمى سهما داخل فى مفهوم المناضلة لا انه مستفاد من كونه مفعولا فاذا قصد
المغالبة من ناضلا لا بد وان يكون مفعوله المغلوب فى المناضلة الا ان الشارح
جعل مفعوله نبال اللهج لا المغلوب فلا يكون من باب المغالبة المصطلح عليها فلا
توجيه لكلام الشريف اللهم الا ان يقال مجرد المناضلة عن كون المرمى سهما فيدل

اليه كما فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا كانه قيل ناضلة السهام
فضلته اياها فيكون هذا الاعتبار من القبيل الثانى الا ان الشارح حذف
المفعول الاول الذى هو عبارة عن المغلوبين قصدا للعموم الموجب للمبالغة
المقصودة فى المقام او يقال مراد الشريف ان المبالغة مستفادة من
فحوى الكلام لا من جوهر اللفظ لان قوله من قوس الفرط اى التجاوز يدل على
ان الرمى كان للسباق والمغالبة فكانه قال راميا عند المناضلة مع
الطالبين الحراص عن قوس تجاوز سهامهم فيكون المراد من النضل
مطلق الرمى على طريق التجريد ايضا بلا قصد الغلبة فيه فلا يكون من باب
المغالبة الاصطلاحية والفضل للتقدم اى سهام الولوع هو بالفتح
مصدر بمعنى الحرص على وزن القبول والاغراء به مصدر المبنى للمفعول
كما نقل عنه خالصة آه الصدق بمعنى الخلوص مجاز مشهور واتفاقا
هذا المنصوب مع المنصوبات الاربعة من قوله مشغوفا متنشاطا
ناضلا كلها اخبار مترادفة لقوله لتوله كنت ولاعتبار المجموع من حيث
هو مجموع خبرا واحدا اذ فيه من المبالغة ما لا يخفى فضل كل منها عما قبله
ولم يعطف لئلا يفهم استقلال كل منها فى الخبرية وفى اختيار لفظ
اى على ترمى وما فى معناه اشعار بقوة الهمة لان اللفظ يوصف غالبا
بالقوة فى شان الرمى ورمى بالطبع يقال لفظ الرحى الدقيق ولفظ البحر
الزبد فهذه الامور الاربعة من كونه متنشاطا ناضلا واثقا
متفرعة على ذلك الحرص البليغ ومترتبة اياه فلذلك فصلها عن قوله مشغوفا

اى فضل كلا منها لانه اعتبر تفرع كل منها على حدة لا تفرع المجموع من حيث هو مجموع
فلا يصح العطف بين تلك الامور ايضا وقوله بجودة قريحة من لواحق
المتفرعات وليس هو من جملتها اذ لا مدخل فيها للعبد كما صرح به فلذا بين
تفرع الامور الاربعة قبل ذكر الجودة والذى ساقنى لجودة القريحة انه ان
الشارح لما وصف نفسه بالحرص البليغ وما يتفرع عليه من السعى البالغ عقبه
بانه كان مع ذلك معتمدا على همة صادقة وقريحة جيدة لا على سعيه تنبيها على انهما
ملاك الامر فى تحصيل العلم والاصل والعمدة فى نيل الكمال فيكون ترك العطف
لكمال الانقطاع سائقها او من يحدو لها حدا الابل ساقها حدوا وحداء
وحدا لها اعنى لها حداء ومعنى سوق تلك الجودة سائقها او من يحدو لها
كون القريحة الجيدة منتقلة على حد من السرعة التى لا يريدها سائقها اذا خلى وطبعه
بل لزمته على وجه المشابهة اياها لاستتباعها اياه فهو كناية عن عدم الاحتياج
الى السائق مع قصد المبالغة المقصودة فى المقام المناسبة لوصف القريحة
بالجودة ثم الغرض من السعى موسوق الابل كما سال ان عنار الابل الحداء فالمآل
من المعنيين واحد بيان وتأييد لما تقدم من شعفه وما يتفرع عليه من الامور
الاربعة مشهورة فى زمانه اى فى زمان الشارح رح فالمناسب لعبارة
الشرح اذ المراد من علماء الزمان علماء زمان الشارح رح والكناية بالاشارة
بالبيان عن الشهرة مشهورة اطلاعه على وزن افعال نقل عنه اى اطلاع
ذلك العالم الشارح على بدائع اشكاله آه نقل عنه انه اراد الاشكال
الاربعة المنطقية وتخصيصها بالذكر لكونها المقصد الاقصى من الفن ويجوز ان

يكون

يكون جمع شكل بمعنى المشاكل تعالى استطلعت رأى فلان اى استطلعته على
حذف المفعول الاول بمعنى سألت عنه انطلعنى على رأيه ونظيره استخبره اى
طلب الاخبار عنه واستنشده اى طلب الانشاد عنه واستخبره اى طلب الاخبار
عنه وكذلك استنجده واستفسره بمعنى طلب الاعانة والتفسير اسم من
الاطلاع بمعنى ما طلع عليه الا المصدر والا الاسم بمعناه واهل اللغة يريدون
بمثل هذا التفسير الذات الذى يلاحظ فيه معنى ذلك الفعل بنوع تلبسه به اما
بصدوره منه او وقوعه عليه ونحو ذلك ومن هذا التفسير قول صاحب
الكشاف فى مقدمة الادب بعد بيان المصدر وهو الحلب وهو الحصب واما
ذلك ولا يخفى ذلك على من له ادنى مزاولة كتب اللغة وقد يطلق الطلع ويراد
به حقيقة الشئ لانه استحق لان يطلع عليها تعالى اطلعتك طلع الامر اى على حقيقته
حقيقته وفى كلام الحريرى فاستطلعتها طلع الشيخ اى استخبرتها من هو وما شانه
شرح ولا يبقى معطوف على لم ارتبا ويل لا رأت ولذا صح دخول لا فى نفى
لكونها مكررة بحسب المعنى فكان نحو قوله تعالى فلا صدق وصلى ادنى التفات
هذا المعنى مفهوم من المقام لان المقام مقام الخطابة والمبالغة وعس على فهمه
جعل قوله او رغب فيما لقوله تعالى شانه وبهذا القيد يحصل المبالغة فى
تصفح الكتب اى تصفح الكتب التى تلتفت اليها ادنى التفات فما ظنك
بالكتب المعتبرة وهو كناية عن تصفح جميع كتب المنطق اى مسائله الخالية
آه والاوجه منه ان تعالى معناه بصحة حرفا حرفا مميزا بين تلك الحروف
وهذا كناية عن الشئ بعض افراده وتخصيصها اما لشهرتها فيما بين الحروف او

لتناسبهما السجع وبصفح الحروف ايضا كناية مشهورة عن الاستقصاء التام
ولك ان تقول المراد منها الحروف المنقوطة وغير المنقوطة وباقي المعنى على حاله
اي رديئة وجيدة والاوجه منه ان يقال صعفه وقويه كما لا يخفى
لاختصاصه اي كتاب الشفاء بما وصفه به اي من بدايعه والانتهاج آه
اخر من تفسير فلا كلام الله في بيان المعنى بخلاف ما جاء اليه كالسبيل والشيء والغث
والسمين يقال نهجت الطريق وانتهجته والميدان يقال الاصل فيه كسر الميم
وهو متروك الاستعمال والمستعمل بين الناس هو فتح الميم ولان الغلط المشهور
افصح قال بعض الظرفاء ميدان ميدان بخوان ناظر اي ماخوذ
منه مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات اذ هي مذكورة في اواخر
الاشارات الا واحدا آه الاستثناء في قول الشيخ انما صح باعتبار
تضمن جمل معنى النفي كما لا يخفى وواحد بعد واحد كناية عن قلة عدد الواردين
اي لا يجتمع في الورود اثنان في الزمان معا فلكم صعدة آه تفسير
للمبالغة المستفادة من كلمة لا سيما وتفصيل لما اجمله فيها واللام اما لام القسم
المحذوف والمجرد التاكيد وكلمة لا سيما في موضع الحال ولا للنفي الجنس
وسي بمعنى المثل مضاف الى ما وهو اسم الموصول وكتاب مرفوع على انه
خبر مبتدا محذوف وهو الضمير العائد الى الموصول ولها وجوه اخر من
الاعراب مذكورة في كتب النحو فليطلب منها وصوب اي نزل
الى سفل آه يقال صوب راسه اي خفضه واستعمل الشارح في معنى النزول
مجازا ولم يقل بصوب معنى تنزل لرعاية المناسبة لصعد معضلة

على صيغة

على صيغة اسم الفاعل والعضال بضم العين اذا اعيى الاطباء يقال
اعيى الرجل واعياه غير وكلاهما محتمل ههنا في اكثر ما سئل عنه المتاخرون
وفي جل ما اعترضوا عليه اي في اكثر نتائجهم وجل اعتراضهم على ان يكون
ما مصدرية وكون ان يكون موصولة والعائد محذوف اي ما لعله واعترضوا
به والضمير ان البارز ان لكتاب الشفاء فالخلل والزلل في المنقول وفيما
يعترض به لا في المنقول عنه والمعترض عليه والزلل في الاعتراض اما الخلل
في النقل او لصحة المنقول اقتضاضها بالتاء والضاد المعجمة
اقتضضها اي ازال بكارتها ولما كانت عبارته آه عدم القدرة
على اقتراع المعاني يكون تاره لاشكالها في نفسها اما لكثرة مبادئها
او لدقتها وخفائها ويكون اخرى لكون العبارات الدالة عليها محكمة
معقودة او مطنبة لا يهتدى لوجهها وحمله على الثاني ليلائم تفريع قوله
فهي بعد تحت حجب الالفاظ ولا يخفى حسن تفريع البناء تحت الاستار
على عدم قدرة الاقتراع الا الاوحدي آه تعريض بالشارح
وياء النسبة للمبالغة كانه منسوب الى الاوحد لصرافته في الاوحدية
والمراد بمبانيه آه فسر المباني بالالفاظ لمقابلتها بالمعاني
مع مناسبة الرتق للالفاظ وهو انسب لوصف الكتاب ولما قصده
من بيان حال الناقلين والانسب فيما سبق من مدح اي تصير تفسيرها
بالدلائل ليدل على مدحه كما لا يخفى رتقا تاما قيد التمام اما لفهم
من المقام الخطابي مع المعاونة في هذه الدلالة من لفظ المباني والمتعلق

المودى بالنسك سوه او وضع المصدر مقام المفعول المشعر بالمبالغة كانه عين
الرتق كما فى قولهم رجل عدل جمع زمر بالتحريك وهو النور بالفتح
اذا لم يكن البيت ايراد مثل على وجه الاعتراض لقصد المبالغة فيما ذكر سابقا
وهو من الصناعة البديعة كما قال المتنبى وحيد من الخلان فى كل بلدة اذا
عظم المطلوب قل المساعد بذا قضت الايام ما بين اهلها مصائب قوم
عند قوم فوائد وقال ابو فراس يهون علينا فى المعالى نفوسنا
ومن خطب الحسناء لم يغله المهر لا قصور آه يعنى ان المراد من كونها
زاهرة منظورة هو القدر الذى اسعى به القصور عن الكتاب لا انها مكشوفة
لكل احد فى الحسن حتى ناقض لما سبق من وصف كتاب الشفاء بالعموض
ومدحه باستخراجه فكونها زاهرة منظورة اما كناية عن سبيل المبالغة
عن عدم التصور فى الكتاب او تمثيل حاله بحال من هو ابعد عن توهم التصور فيه
لكونه فى اعلى مراتب الظهور مع ان فى هذا التعبير مبالغة فى ذم هولاء الثقلة
من الكتاب وزيادة تمدح لنفسه حيث عد دقائق الشفاء بالنسبة اليه
كالمدرك بالبصر ومع هذا خفيت عليهم فافهم فى هذا الفن وضع
اسم الاشارة موضع المضمر لطول العهد ولكمال العناية بتمييزه بجعل بمنزلة
المحسوس المشاهد لاختصاصه وتميزه بهذه الاوصاف البديعة الشان
وللتنبيه على سببية هذه الاوصاف فى ترتب الحكم لان الاشارة اليه
مشتملة على الاشارة اليها وبناء الحكم عليها توضيح وتقرير لما ذكره
بان يجعل جرآه ناظرين الى جزئية والمناسبة ظاهرة والمراد بالطريق

المبادى بالعباس الى المقاصد او الالفاظ بالنسبة الى المعانى
وعقل آه والمشهور المستعمل فى هذا المعنى اغفل وان كان غفل بالتشديد
يجوز ايضا لهذا المعنى ولعله اطلع على رواية التشديد من الشارح والا
فيجوز التحنيف على اسناد الغفلة الى سور الفهم لهم او مطلقا على الاسناد
المجازى مميزا بين السهى والشمس ان علت التمييز من الحق والخلق
فى الغاية لا مدح فيه فلت فى الكلام المجاز اى مميزا تمييزا بين السهى والشمس
ذلك ان تقول المراد تمييزهما اذا اجتمعا فانه يعسر فى التمييز بينهما
لاضمحلال السهى فى جنب الشمس عسر انتهى الى حد الاستحالة والمراد التمييز
بينهما بما يليق بهما من الذكر وعدمه اى متعرضا للخفيات وتاركا للواضحات
او هو كناية عن التمييز بين الحق والباطل او عن وضع الخفى والواضح فى
مواضعهما اللائقة بهما ويمكن هنا وجوه اخر لكن الفضل للمتقدم فتامل
بنات نعش الكبرى هى سبعة كواكب اربعة منها نعش والثلثة
منها بنات وكذلك بنات نعش الصغرى اى لا اكتفى آه قد مر لك
فيما سبق ان بل اذا دخلت الجملة يكون للترقى الى الاهم وقد يكون للاضراب
عن توهم القصر على متبوعه وما نحن فيه من قبيل الثانى مع القصد الى مطلق
الترقى ايضا ولذا اورد كلمة لا لتصريح ذلك الاضراب كما قد تورد
لتصريح الاضراب عن نفس المتبوع فليكن هذا فى ذكرك فانه ينفعك فى
كثير من المواضع من رفع المفاسد آه لما قصد الشارح بقرينتى
احق وابين مورد ما سبقهما من القرينتين بفصلهما عن ما قبلهما كان حاصل

مجموع القرائن الاربع دفع المفاسد فلذا بين الشريف قوله ما ذكره بقوله
من دفع المفاسد مراده من المذكور قرينة وابين ما تطرق آه فتط لما يفهم
من ظاهر قوله من دفع المفاسد آه حتى يرد ان مراد الشارح هو عدم
الاكتفاء بمجموع ما ذكر كما تقتضيه سياق كلامه فيه اي الكتاب وارجاع الضمير
الى الفن بجعل الجار متعلقا للكلام تعسف اي بنيان ذلك التحرير آه
ولك ان ترجع الضمير الى الفن فح يكون المراد من التبيان الحجة الا ان التحرير
لما كان مناسبا للمسائل اختار الشريف ما اختاره وجعل المسائل لا الى
التبيان لانها مستخرجة منه كاستخراجها من التحرير قوله شعر اورده لبيان انه
شعر اذ ليس في الصحيح من نسخ الشرح لفظ الشعر وكم عزمت آه لم يترتب
بالفاء على ما سبق كما هو الظ تنبيها على ان المخالجة كانت باقية في
زمان الانتقاض والتاخير وقوله كان لم يكن آه اقتباس من القرآن
وقوله درست بيان وتفصيل وتاكيد لما سبق وكذا قول العالم آه
بالقياس الى قوله درست آه او هو تفصيل بعد تفصيل لما فصله درست
او لمجموعهما او يحتمل ان يكون الفصل للقطع تنبيها على ان كل قرينتين قرينتين
تستقلان ويكفيان في كونهما حجة زمن ومرابطها فيه تنبيه على ان
الجمال كالحيوانات العجم على الحدق بفتحتين جمع حدقة كحداق
ويجوز ان يصحف الضمتين للازدواج وقوله لو قلت آه تقرير وتاكيد
لما سبق حيث لم تميز آه لانه جعل احدهما مكان الآخر في الاحكام
وذلك ليس الا لالتباس احدهما بالآخر وبالعين المهملة على صيغة المبني

للفاعل وهو ضمير المتكلم وهو المسموع من الشارح واحترز به من غيرت بالعين المعجمة
كما وقع في بعض النسخ على صيغة المبني للمفعول وهو قوله ادوار آه بتقدير او
قلت غيرت آه فيكون في قوله عن سمت متعلقا به ويكون مفعول تجنبت
محذوفا اي لما تجنبت عنه اي عن سمت الصواب وهذه النسخة ايضا صحيحة الا ان
المسموع من الشارح هو الاولى مع ان مؤنتها اقل من الثانية فان قلت يلزم
على النسخة الاولى تقديم ما في حيز ما عليها وتعديه بتجنبت بعن مع انه متعد بنفسه
يقال تجنبه واجتنبه قلت هو معمول الفعل المحذوف الذي يفسره المذكور
مع ان التوسع في الظروف واسع ومما نحن فيه قول بعض الصحابة ونحن عن
فضلك ما استغنينا وابراز الجار الملفوظ معناه في تعديه ما يعدى بنفسه
من الافعال بطريق التجريد شائع لما تجنبت بالجيم احترازا عما وقع في بعض
النسخ لما تخنثت بالخاء المهملة والنون والثاء المنقطة بثلاث نقط
على نسخة غيرت بالعين المعجمة ونقل عنه انه قال والصحيح ما نقلناه لانه المسموع
من الشارح وامثال هذه الشكوة من الزمان اي على وجه اسناد الحوادث
اليه وعلى الوجه الذي ذكره من المبالغة مما جرت به عادة الناس في المقامات
الخطابية والتخيلات الشعرية في الخطب والاشعار ولا يقصد بها التصديق
فلا يلزم المخالفة للنهي عن سب الزمان كما في قول عليه السلام لا تسبوا
الدهر فان الدهر هو الله اذ هو وارد على معنى آخر ولا اسناد الحوادث
الى الزمان حقيقة ولا كون زمان الشارح شر الازمنة ولكني استدرا
عما ذكره من مثالب آه هذا هو الظ بحسب الظ وح يكون قوله ولكني معطوفا

على قوله اذا انا آه عطف قصة على قصة والذي يقتضيه النظر الدقيق هو ان المقام لما
كان مظنة ان يتوهم ان شان زمانه لما كان كذلك كان في حد الامتناع تاليف
هذا الكتاب المخالج في صدر قائل دفعا لهذا التوهم ولكني آه فكانه قال نعم كان
الحال على ما توهمه من امتناع التاليف لو لم يكن يحدث في الزمان ما يناوم فعلات
الزمان ويسهما بالكلية ويقوي لك العزم لكن حدث ذلك وهو القصد المصدرة
بلكن وبصلات في لما قصدت آه فعلى هذا يكون قوله ولكني استدراكا عن قوله
وكم عرفت باعتبار ما توهم منه رفعا لذلك المتوهم ويكون معطوفا عطف قصة
على قصة اي نسبته آه مجازا اما لان هذا المعنى يلزم هذا النسب المخصوص
عادة او للتشبيه بين النسبتين المحسوسة والمعقولة على سبيل التمثيل فيكون
الاستعارة في المركب لا في اجزائه ويجوز ان يحمل على الكناية ايضا تامل
فهي التي الفاء اما للتعليل قوله عذرت ونبذت او للتفصيل لكون تلك الحسنة
والآية كبرى وعظمى والضمير راجع لذات ما لحسن الجامعة بين كونها حسنة كبرى
وآية عظمى ولم يتعرض الشريف لارجاع الضمير هنا كما تعرض في قوله وما هي للنوع
خفائه في الثاني بسبب بعده دون الاول وما هي الا دولة الصاحب الى
آخر البيت الدولة بالفتح مشهورة معروفة وتجيء بالضم ايضا من دال بمعنى
دار سميت بها لانها تدار اولها الناس يكون مرة لهذا ومرة لذاك والجمع
دول بالكسر المخدوم الاعظم الى قوله شعر اورد الصفات المتعددة
المادحة على وجه التعداد والفصل بينها تنبيها على ان كل صفة صفة مادحة
على حدة بدون انضمام الاخرى اليها ويسمى هذا في العلم البديع سياق الاعداد

قوله بل الجود آه تعالى كرم السحاب اذا جاءت بالغيث وكرمت الارض اذا
زكى رعيها وجاد اللوم اعني آه اللوم بحر المعان اخر نصادها الكرم ايضا
كما قال الامام المرزوقي في شرح الحماسة اللوم اسم لخصال يجمع وهو النخل واختيار
ما ينفيه المروة والصبر على الامور الدنية ودناءة الاباء والكرام اسم لخصال
يضاد لخصال اللوم بضم الدال فارسي معرب اي من فخرها وهو الوزير
آه كانه جامع لقوانين الملك كالدفتر وهي مرتسمة في ذهنه رسم احوال الناس من
هذه الصور المرتسمة فيه قدر حاجتهم اي يستنبط من نسبه كما يستنبط من الدفتر كمال
عقله ووفور تدبيره في احوال الملك وهذا لا يكون الا للوزير الكبير وقيل
سمي بذلك لان ذلك الدفتر لا يكون الا في يده ولا يرسم فيه الا هو وقيل لانه لا ينسخ
الا عنده وهو لا يمنع كون غيره صاحب الدفتر ايضا ولا كون ما فيها واصل الدفتر
وذكر في القاموس كل كتاب يكتب فيه اهل الجيش واهل العطية فهو الديوان واما
الدستور فهو الاصل المرجوع اليه وهو بيد الوزير الكبير وعلى هذا لا بعد كل البعد للوجهين
الاخيرين من وجوه اطلاق الدستور على الوزير الكبير والناظورة في الصحاح
تقول فلان نظيره وقرينه ونظوره وهو الذي ينظر اليه منهم ولم يذكر الناظورة وقال
صاحب القاموس ونظور ونظورة وناظورة ونظيره سيد ينظر اليه للواحد والجمع
والمذكر والمؤنث ولم يذكر معنى المبالغة فيها ولعل الشريف حمل التاء على المبالغة
كما في نابغة علامة واخذ كون سبب المبالغة حمل ذلك المنظور على النظر من المقام لغرابة
شانه وايضا يمكن ان يؤخذ من اصل معناها لان السيادة حاملة على النظر ايضا وانما
اختار كونها مبالغة في المنظور لتناسب هذه القرينة للقرينة الآتية مع انه اوقع

في المدح وبين سببي المبالغة تكونه حاطا على النظر اذ بحسن هذه المبالغة وتمييز زيادة
المدح فان قلت المناسب للقرينة الآتية ان تقال ناطورة دواوين الوزارة قلت
يمكن ان يؤخذ هذا المعنى من الديوان ايضا لانه مضاف الى المصدر وهو يتم على التعليل
والتجوز ويحمل الاضافة على الاستغراق والى هذا المعنى اشار بقوله يعني ان الوزراء
آه بمعنى الحافظ الناظور والناطورة بهذا المعنى مذكورتان في كتب اللغة بلا
اعتبار قيد المبالغة والشرنب حمل النار على المبالغة ايضا لكن لم يذكرهما الجوهري
مع انه ذكر الناظر بمعنى الحافظ وانما ذكر الناطور والناطر بالطاء المهملة بمعنى
حافظ الكرم الفائز من قداح القصل بالقدح المعلى من الجارة اما متعلق بالفائز
بتضمين معنى الاخذ او حال من القدح على تجويز تقديم الحال من المجرور عليه اذا كان ظرفا
وهو السابع آه الميسر قمار مخصوص مشهور فيما بين العرب وهو المنهي عنه في قوله
انما الخمر والميسر الآية القدح سهم الميسر خاصة وله اقداح عشرة وهي الفذ والتوأم و
الرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والوغد والسفيح والمنيح فاذا ارادوا الميسر
اشتروا جزورا فنحروها وقسموا لحمها على ثمانية وعشرين جزءا ثم يجعلون القداح
في خريطة يستوثقونها وبابة ويضعونها في يد عدل يسمونه مفيضا فيخلطها فيما بينهم ويستخرج
باسم واحد واحد قدحا فللفذ نصيب وللتوأم نصيبان وهكذا يزيد واحدا الى المعلى
وله سبعة انصباء وهو النصيب الاعلى ولا نصيب لما بعده من الثلثة الاخيرة و
اصحاب هذه الثلثة يغرمون ثمن الجزور على سواء وقيل يقسمون الثمن على سبعة وعشرين
جزءا ويأخذون من صاحب الوغد ثمانية ومن صاحب السفيح تسعة ومن صاحب المنيح
عشرة كانهم حافظوا في الغرامة ايضا على الترتيب المذكور في الانصباء وهم يتفاوتون

بهذا ويدفعون انصباءهم الى الفقراء وينسبون الى البخل من لم يدخل فيه ويسمون
البرم الصائب السهم آه فسره به لان صاب مخصوص في الاستعمال بالسهم يقال
صاب السهم الغرض ولا يقال في غيره وان كان الاصابة والصواب يوجدان في جميع
الافعال وقوله لم يجر اي لم يمل يقال جار عن الطريق والحوائط السهام المثل
يضرب لمن يكثر الخطأ ويأتي بالصواب احيانا الثقوب الاشراق يقال ثقبت
النار اذا اتقدت وشهاب ثاقب اي مضيء ولم يجعل الثاقب من الثقب بمعنى
جعل الثقب في الشيء ليكون اشارة الى عمق رأيه في الامور كما في قول ونثب لانه لا يلائم
صدر الفقرة لما بدت لك هذه الابيات معرضة لتأكيد المدح والمحامد جمع
محمدة بفتح الميم الثانية وكسرها وهي ما يحمد عليها اشار بذلك الى مرجح
آه على وجه التخييل المناسب للشعر كانه علم بدو المحامد منه حين ولادته لانه في
المهد ينطق عن سعادة جده اثر النجابة ساطع البرهان فمن ذلك لذلك ثم
ان العبارة في ان اسمه مجموع امير محمد اما لان الامير فوز علم له في الاصل او
لانه لقب به بعد الامارة والصاحب مطلقا آه تعريض به هنا لما في
قوله وما هي الا وله صاحب الى آخره لا يظهر له وجه صغرى اراد ان يبين
عتيب بان اسمه المشتمل على معنى الامارة المناسبة للوزير واللوا هنا مقصور
لسلامة الوزن وان كان الوزن يستقيم ايضا بالمد مع ان نسخ الكتاب متفقة
عليه رأى له التنوين اما للتعظيم او للتحقير وكل وجه هو مولها في
الدجى اي في ظلام الجهل والحيرة يا من تسائلنا اي يجاوبنا في العقائد
رشيد الاسلام الاضافة لادنى ملابسة اذ الاسلام سبب الرشاد

ويجوز ان يكون حقيقة على ضرب من الاعتبار وعطف المرشد عليه للمناسبة بينهما
لانه كالتتمة له فلا يجوز الفصل المبني على اعتبار كل من القرائن صفة مادحة مستقلة
في المدح ولذا فصل في اكثر المواضع ما فصل من القرائن المادحة قوله ما لم يوجد
بعد اشارة الى ان في غد في كلام الشارح صفة للاحوال اي الاحوال الكائنة
في غد وعلى مذهبه يجوز ظرف اسم الموصول ببعض صلته كما صرح في اوائل حواشي
المطول واوائل شرح المفتاح والمعنى يخبرك في الحال عن الاحوال الآتية بقوة
الفطنة والذكاء كانه يراها ويرسمها وهو اشارة الى حسن التدبير في الاشارة
قبل وقوعها كما قلت في الفارسية شهنشهي كه بتدبير ملك من خواند
زروي تحفة امروز نقش فردا را قوله تضمن حسن آه لتضمنه تنزيل الممدوح منزلة
النبي عليه السلام وكون اسمه محمدا في الواقع ولو لم يكن اسمه محمدا لكان تمثيلا لا تضمينا
قوله ظل الله قد جاء في الخبر السلطان ظل الله في الارض يأوي اليه كل مظلوم
وله محامل وتأويلات من جملتها ان السلطان مشابه احكامه لاحكام الله تع
ومظهر لاكثر صفاته من الترزيق والانتصاف والعتاب والعقاب والعفو
والمغفرة والقهر واللطف وغير ذلك مما لا يكون فان هذه الامور تجري على
العباد من الله تع ويظهر في ايدي الملوك والسلاطين فيكون السلطان بهذا الاعتبار
خليفة الله في الارض ومشابهة خليفة الشيء بظله ظاهرة او ظل ممدود على
العباد من الله يستريح به المتأذي بهاجرة الظلم قوله اجرى الله آه معرضة للدعاء
وقوله ويرحم الله معطوف عليه وهو مصراع من بيت مشهور انشأه قيس بن
الملوح الملقب بمجنون في حق ليلى روي انه لما غلب عليه عشق ليلى وترقت علته

الى غاية الصعوبة واعيى الاطباء المعزمون والعوذة والراقون عن علاجه
ولم ينجح فيه الدواء وصار الى اسوء حال منه توحشه في الصحارى شق ذلك على
ابويه وسائر اقربائه فاتوا به الى مكة فقالوا زر البيت وامسك الحلقة
وادع الله تعالى ان يسلب عنك حب ليلى ليسلو عن عشقها ويعود ويرجع عقلك
اليك فزار البيت ومسك الحلقة فقال يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله
عبدا قال آمينا فهو الذي آه نزع على ما سبق من الاوصاف المادحة
ولقد اعجب في ذكر هذه الصفات المادحة حيث فصل تارة بين واحد واحد
واخرى بين اثنين اثنين تنبيها على ان كل واحد واحد يكفي واثنين اثنين يكفيان
في افادة المدح مع قصد التفنن ولم يراع ذلك في قوله وصار عود الامل
آه لان هاتين القرينتين بمنزلة قرينة واحدة اذ عند تمام القرينة الاولى وهي
قوله وصار عود الامل عن يحب ايادي لا يتم المعنى حتى يمكن ان يعطف عليها
القرينة الاخرى اعني قوله يغدق سائله ويورق اعاليه فالمناسب جعلهما
من تتمة القرينتين السابقتين ولم يراع ذلك ايضا في قوله واني للسحاب آه
لزيادة المناسبة بينهما وبين ما سبقتاهما من جهة الاستفهام فلا يحسن الفصل
في باعتبار الاستقلال في كونهما صفة مادحة فعطف المجموع على المجموع فافهم
ولا تغفل فانها لطائف اعتبارات تنفعك في مواضع شتى معرب
سرادره لم يذكر في الكتب المشهورة المتداولة انه معرب ولعله اطلع
على نقل منهم والبستان الاول ان تقال او البستان اذ المعنى الثاني
على نقل آخر في معنى الحديقة وليست الحديقة مشتركة في المعنيين قال في الصحاح

الحديقة الروضة ذات الشجر ويقال لكل بستان عليه حائط فى العبارة نوع ركاكة
فلابد اذا قال بان الحديقة هى الروضة على رواية والبستان على رواية اخرى
واستنزل اى جعل اقباله الدهر نازلا عن خلقه وسجيته الابية التى جبل
عليها الا الانقياد وقل افعاله السيئة فى ايام دولته وقوله وصار عود الامل
عن يحب آه اللام فيه للاستغراق مع جمع السحب لقصد المبالغة فى انعامه لانه
يدل على ان للامل الواحد ايادى كثيرة بمعنى النعمة مجازا قال المطرزى
فى المغرب اليد من المنكب الى اطراف الاصابع والجمع ايد والايادى جمع الجمع الا
انها غلب على جمع اليد بمعنى النعمة انتهى واما الايدى فلا تستعمل الا فى الجارحة
وقول جمع الايدى باعتبار تعدد يا او اليد لا تجمع على ايادى اولا وبالذات
لان صيغة فعل لا تجمع عليها بلا واسطة فلابد ان تعد الايدى واسطة وان لم
تستعمل فى جمع اليد بمعنى النعمة يغدق اسافله ويورق اعاليه قيل سمع
من الشارح ان المراد شمول عطاياه للاسافل والاعالى والاصاغر والاكابر
ولا يخفى بعد فهم هذا المعنى من هذا اللفظ على وجه الكناية فالصواب المصير الى
استعارة لطيفة او تشبيه الامل بالعود كما هو المتبادر وان صح النقل عن
الشارح لان العبارات فى الخطب والرسائل والاشعار ربما تحمل على ما هو
اجود مما قصده منشيها فالحق احق ان يتبع ماخوذ من هذا الاحد
من الشارح فلذا لم يحمل على التوارد لا بل انت اى لا انت ليس بمادح فقط
بل انت ماحيها اولا اقتصر فى نعت المدح عنك بل اقول انت ماحيها وهذا
المعنى فى الاضراب بل قد مر غير مرة ويحتمل ان يكون لا تاكيدا للنفى السابق بتقدير

اى هو اضراب عن الاقتصار
ايضا كما فى الوجه السابق
عاشه

القسم

القسم اى لا والله على ما هو شائع فى محاورات العرب والاضراب على حاله
والمضحك بفتح الميم او كسرها موضع الضحك او الله اذ كلاهما صحيحان ههنا
ومثله المبسم على الوجهين والفخ الدلال والحلائل سابل الدقاق الجليل سابل
الدقيق بثلثة معان بمعنى الكبير فيقابله الدقيق بمعنى الصغير يقال نعم جليلة ودقيقة
وبمعنى الكثير فيقابله الدقيق بمعنى القليل كما قال دقت فى البكار واجلت
وبمعنى الواضح فيقابله الدفين بمعنى الخفى ومنه يقال لكل جليل دفين وعلمت جليله
ودقيقه وفى بعض النسخ لكل جليل ودفين بعطف دفين اى لكل شئ جليل ودفين
والمناسب ههنا هو المعنى الاخير لان الدقيق بغير هذا المعنى ينافى المدح كما لا يخفى
وايضا وصف العبارة بالوضوح واضح شائع وفضل العبارات حسن بلاغتها
وما يتبعها او المراد به الفضل العلمى فكانه زاد فضله ووضوح عباراته يشير
بكلمة الفضل والعلم والحكمة اسعاد فيه اشارة الى كثرة ورود نعمه
عليه على سبيل الاجماع او على تلاحق اللاحقة السابقة على وجه يقوى اثرها
بعد فقد بعضها بعضا فى دفع هذه البليات المذكورة من حوادث
الزمان وعدى التظاهر بعلى لتضمين معنى الفيضان وليس من ظهر عليه بمعنى
غلب لعدم المناسبة للمقام قال فى المغرب ظاهره عاونه وظهر عليه غلب
والتظاهر ماخوذ من الظهر لان المستعين بالشئ يجعل ظهره اليه ومنه الظهير للمعين
وهمت ذكرى آه اراد النعل الذى هو سادس الذكر مجازا لان
ما فى حيز الجزاء لا يدل شئ منه على الذكر اللسانى من طرف فلان اذا
جاء لملاقيه اشعار بان فواضله كلما وصلت اليه وصلت فى اوان التوقع والرجاء

اذ اكثرها هو متوقع مجيئه يجري في اوايل الليل ولم يجعل من يطرف اي وجد اليه
الطريق لانه يستعمل في مجيء الامر المتوقع عنه بطريق التكلف فلا يناسب المقام
وقيل ينطرق بالفاء بمعنى تجدد النعاس وهو النوم الخفيف وفسر الوسن
بما يتقدم النوم من الغمور وفسر النعاس به ايضا قال في الكشاف والسنة ما يتقدم
النوم من الفتور الذي يسمى النعاس الظلام الشديد والمذكور في الصحاح وغيره
هو الظلام مطلقا ولعله يعبر بالعام الحدثان بمعنى الحدث وقيل المراد منه
الجديدان وهما الليل والنهار التدبير اللائق التدبر التفكر في ادبار
الامور والنظر في عواقبها والتدبر مثله فلاحظت آه عطفه بالفاء
لان الملاحظة تعاقب للانتهاء ثم عطف قوله واخترت بالواو تنبيها على ان
الاختيار وقع حين الملاحظة ثم عطف قوله فاخذت بالفاء لان الاخذ عقيب الاختيار
ثم عطف قوله ولم اقتصر بالواو تنبيها على ان عدم الاقتصار كان من ابتداء
الاخذ وقوله متوخيا فصلا عما تقدمه اغنى قوله ملخصا لما لكونه مقررا له او لاغتنامه
حالا واحدة وكذا الحال فيما سيجيء من قوله صادعا منشطا فافهم جمع شافعة
الفاء اما للتقدير موصوفها بمعنى الجماعة اي جماعات شوافع من الاقراح او للمبالغة
ويجوز ان يكون جمع شافع قال في الصحاح ناقة شافع في بطنها ولد يتبعها اخر
قال ابو عبيدة الشافع التي معها ولدها سميت به لان ولدها سعها وهي
شفعته مرة بعد اخرى كان اللاحق يشفع السابق على وجه فوايد
وفي بعض النسخ خرايد جمع خريدة وهي الحيية من النساء هي الدقيقة آه وكان
الاظهر ان يقال النكتة هي التي تؤثر في القلب تاثيرا عجيبا فكانها نكتة لكن

لما كان

لما كان هذه الصيغة يطلق في الاكثر على الاثر الحاصل باخذ الشيء كالنقطة
للاثر الحاصل بالنقط واشالها مما لا يخفى حمل الشريف على ما حمله
تصديق لما سبق وتقرير لما لحقه كان قائلا استفهم فقال افعلت هذه
المذكورات التي تقتضي اخراجك فرايد الجواهر عن الفكر فان فعلت فقد
استخرجت آه وكيف يكون كذلك فكلامك السابق مطلقه مجازفة فاجاب بقوله
نعم تصديقا للسابق الذي يلزمه اللاحق فيكون نعم بسبب ذلك التصديق مقررا
للاحق او اجاب بقوله اللاحق فيلزمه تصديق السابق كما اذا تصلف واحد
من العلماء بان قال اني حققت المسئلة الفلانية تقول نعم انت رجل فاضل
وللتلازم الاقتضائي بين السابق واللاحق فصل اللاحق ولم يقل نعم وقد اخرجت
فيكون السابق مقررا باللاحق ايضا ولما كان منشأ الاستبعاد في المذكور سابقا
لزوم ذلك الاخراج ولو ادعا احتاج ذلك الاخراج الى التقرير فذكره
لتقرره نعم ولو قال تصديق لما لحقه وتقرير لما سبقه لكان اظهر كما لا يخفى
وهذا اسلوب بديع لا يوجد الا في كلام السحرة الموجدين من البلغاء وهم
يقصدون فيه فايدة اخرى ايضا وهي ربط الجمل الآتية بما تقدمها ونظمها
في سلك واحد بدون فصل بينهما فكان نعم شدة السلك وفيه ايضا تنشيط
السامع لاصغاء الحديث الذي يأتي بعد نعم وان يلقي السمع اليه وهو شهيد
وقوله وسميتها الى آخر المعطوفات ليس مما يتعلق به التقرير اصالة بل من
لواحق المقرر وتتماته وسميتها آه الظاهر ان اسم الكتاب هو لوامع الاسرار
وقوله في شرح مطالع الانوار ظرف مستقر صفة له او حال عنه وفايدة هذه الصفة

من الاشارة الى وجه التسمية وان كان الاسم هو المجموع فهو اما ظرف مستقر ايضا
او ظرف لغو متعلق باللوامع وهذا باعتبار المعنى الاصلي واما حين كونه جزء
العلم فلا يلاحظ فيه التعلق اصلا لا لغوا ولا مستقرا بل يكون بمنزلة زاد وزاده
وقوله ونظمتها في سمط العبارات اشارة منه الى ان التسمية للفرائد من حيث
انها في قالب الالفاظ وللالفاظ من حيث انها تدل على تلك الفرائد كما لا يخفى
على المتأمل وسميتها الضمير راجع الى العبارات الزواهر ولذا انثه
والسدة باب الدار وقيل سقيفة فوق باب الدار يقال رأيته
قاعدا بسدة بابه والعجب من الجوهري انه اورد هذا المثال للمعنى الاول
ولعله سهو منه او من الكاتب والمثال المطابق لمقصوده ان يقول لسدة داره
لعلي اطرآه استيناف لدفع سؤال ناش عما تقدم كان قائلا قال
لم فعلت ما ذكرت فاجاب لعلي آه وفي تعقيب قوله وشمت بقوله لعلي لطيفة
غير خاصة وفاتحة الشيء اوله انما سمي بها لان الابتداء بالشيء هو فتحه
ونظيرها الخاتمة لآخره لوقوع الختم في الآخر والتاء فيهما للنقل من الوصفية الى
الاسمية والمراد من الفاتحة ههنا الشيء اليسير كما يقال حسبي اوائل نظره
بفتح الفتح والفوح الرائحة الطيبة يقال فاحت ريح المسك تفوح وتفيح
اذا تضوعت ولا يقال فاحت ريح خبيثة كذا في الصحاح وهو ايضا مستعار
للشيء القليل يقال شمة من كذا في المبالغة عن القلة فالفتح من الفاتحة معناه اقل
قليل وفيه اشارة الى ان شمة من الطافه وتغني الراصين فاطنك بالاكثر وبلاحظة
ان الشكر لاستجلاب المزيد فيه ايماء الى ان تلك النعم المذكورة الموجبة للشكر

بالنسبة

بالنسبة الى الطافه البالغة لا يعدل بفتح منها بل الفتح من الطافه البالغة مزيد
نعمة بالنسبة الى تلك النعم المذكورة وبذلك يحصل المبالغة في الطافه البالغة
معرى من الانفراد وفي بعض النسخ معرى من المعزى وكلاهما بمعنى ولفظ
معرى في الشرح يحتمل كلا الامرين واصل هذه الكلمة في الشعر في العشرين اللباب
ونحوه ولما جاز اعتبار كل من الليل والنهار والنور والظلمة كجلد ساتر
بالتباس الى الآخر شاع في العرف ان يقال انزعي الليل عن النهار وانسلخ
منه وبالعكس قال الله تعالى وآية لهم الليل نسلخ منه النهار وقال تعالى
يغشى الليل النهار قرئ على الوجهين برفع الليل ونصب النهار وبالعكس والاول
اشهر استعمالا وانسب ليل بهيم اي مظلم قال في الصحاح البهيم من كل شيء
ما لم يخالط لونه غير لونه تقول فرس بهيم فوصف الليل به يدل على شدة الظلام
عادية الزمان العادية اسم للحادثة المتعدية من عدا عليه عدوا جاوز
الحد في الظلم ويحتمل ان يكون بمعنى العدوان من انشط آه انشط الحبل اذا
عقده والانشوطة عقدة يسهل انحلالها مثل عقدة التكة وانشطه اذا حله
ومنشطا اما على صيغة الفاعل والمفعول محذوف اي منشطا اياي او على
صيغة مفعول وعلى التقديرين الكلام على القلب الشائع يقال انشط البعير
عن العقال والمقصود انشط العقال عن البعير فان روح آه في ايراد
كلمة ان الدالة على الشك في الترويح والتعبير عن الشرح بالزيف وايراد
الاشارة بذلك الدال على البعد مشيرا الى بعده عن ساحة عز الحضور المشعر
بتحقيره هضم لنفسه وتعظيم لشان الممدوح وكذا قوله لاحظني اذ اللحظ واللحاظ

هو النظر بمؤخر العين يقال لحظ ولحظ اليه يلحظ في الصحاح يطلب غيري واطلبه
اي يحسه يلحظ في عبارة الشرح يحمل فتح التاء وضمها ولم يرد بهذا المعنى
اشارة الى ورودها بمعنى اخر فقال في الصحاح ظل شعشع اي ليس بكثيف وشعشعت
الشراب مزجته وورد ايضا بهذا المعنى في بيت من قصيدة مشهورة للشيخ ابي علي
سينا وهو قوله انم رد جواب انا فاص عنه فقار العلم ذات تشعشع لكن
لما كان الشيخ غير موثوق به في العربية لم يلتفت الى قوله والشعاعة واحدة الشعاع
وهو ما يرى من ضوء الشمس عند طلوعها كالقضبان زال الازدواج اي
المناسبة في الصيغة وهذا مثل قال في المغرب يضرب هذا المثل في قرب
الشبه فان ابا اخزم آه هو المذكور في الصحاح ومجموع الامثال وعلى
هذا لا مجانسة بين المورد والمضرب اذ المورد كان في الذم واستعمل
الشارح في المدح لكن الحريري استعمل هذا المثل ايضا في المدح في المقامة
الرابعة والاربعين حيث قال انها شنشنة اخزمية واريحة حاتمية
وقال في تفسيره في هذا المقامة ايضا اشار به الى المثل الذي ضربه جد حاتم
بن عبد الله بن سعد بن الحشرج بن اخزم الطائي حين نشأ وتمثل اخلاق جده
اخزم في الجود فقال شنشنة اعرفها من اخزم وتمثل عتيل بن عُلفة المري
به حين جرحه بنوه فقال ان بني صرحوني بالدم من يلق اسد الرجال يكلم
شنشنة اعرفها من اخزم ومن ادعى ان المثل لا فقد سهى فيه انتهى وهكذا ذكر
المطرزي القصة في المغرب وعلى هذا يظهر المجانسة بل المناسبة التامة بين المورد
والمضرب والله اعلم بحقيقة الحال وثبوا عليه عداه بعلى باعتبار معنى القوة

رملوني بالرآء المهملة يقال رمله بالدم اي لطخه به فترمل وهذا انما عطف
على مجموع ما سبق من اول الخطبة الى هنا عطف قصة افيض في عرضه المراد
من العرض ذكره بايراده في سلك العبارة بحسب ترتيب كتابه المشتمل على
ذكر الخطبة في اوله لا عرضه على المؤلف له بان يهدي اليه فلا يبعد هذا الوجه
كل البعد واما الوجه الثاني فلا يكاد ان يكون له وجه لان قوله فاحدث في
شرح له وحدث آه يدلان على الشروع صريحا وضمنا فلا فائدة في تلك الحكاية
بعبارة الحال المصدرة بحرف التنبيه وتقديم المسند اليه المشعر بتقوي الحكم
ولما كان ذانك الوجهان كما ترى قال الشريف وقد يقال آه اشارة الى
اضعفهما واعلم انك اذا تلقيت املية عليك في شرح هذه الديباجة بالفهم
الصائب والذهن الثاقب واستوضحت لطائفه بعين الاستبصار ونظر الاعتبار
ينفعك في مواضع لا يحصى كثرة وعساك ان احدثت الفطانة بيديك بعد الاحاطة
بما ذكرنا تقف على ما تركته به نعطه منك ولنقتصر على هذا القدر ومن لم
يستضئ بالمصباح لم يستضئ بالاصباح فلنشرع في مباحث الحمد بحمد الله ومنه
المص شكر الله مساعيه اللهم انا نحمدك والحمد من آلائك ونشكرك
والشكر من نعمائك اقول ايراد كلمة اللهم وتقديمها على الحمد مع ان المقام يقتضي
مزيد الاهتمام به وان كان ذكر الله اهم في نفسه لاظهار العجز والتقصير من
اول الامر في الفعل الآتي الذي لا يفي به طاقة البشر في الخروج عن عهدته لان
الكلمة علم فيه لما تسمعهم كثيرا ما يقولون عند العجز عن الجواب اللهم الا ان يقال كذا
فقدمها لئلا يتوهم في اول الحال ادعاء اداء ذلك الفعل اذ فيه نوع سوء الادب

لان المقام مقام اظهار العجز فيه اكمل البشر حيث قال لا احصي ثناء عليك انت كما
اثنيت على نفسك مع ان فيه اداء حق ذلك النعم اذ اظهار العجز والتقصير عن الحمد
والشكر اداء لهما كما حكي عن داود عليه السلام انه قال يا رب كيف اشكرك والشكر
من نعمائك فاوحى الله تعالى اليه انك اذا عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني
وبعده كان يقول في مناجاته سبحان من حبل العجز عن الشكر شكرا في كلام المص
تلميح الى قصة داود عليه السلام حيث قال ايضا في مقام العجز والشكر من نعمائك
وفيه ايضا دلالة على الاستمداد من الحق وطلب التوفيق المناسب لقوله والحمد
من لانك والشكر من نعمائك والابتهال اليه في اتمام ما قصده من الحمد والشكر
وغيرهما من الامور الخطيرة التي اراد ايرادها في كتابه هذا لانه انما تقصد من
النداء في امثال هذا المقام امثال هذه المعاني فوجب ايراد تلك الكلمة وتقديمها
على الكل وفيه ايضا دلالة منه الى ان العبد لا يستقل في فعله وفيه ايضا اشارة
الى تصور الحضرة المقدسة في نفسه بحيث انه حاضر راه وتصور نفسه بين يدي
تلك الحضرة بحيث انه يرى كل ما فعله ولا يخفى عنه حاقه اداء لحق الحمد والشكر
من جهة كونهما عبادة فان الحمد والشكر راس كل عبادة لان جميع العبادات
كما ستعرف راجع اليهما وحق العبادة ان يكون بهذا التصوير المذكور لما روي عن
نبينا عليه السلام حين سئل عن الاحسان فقال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه وان
لم تره فانه يراك وفيه اشارة ايضا الى ان الحق حاضر في كل مكان لتنبيه النفس على
حضور الحق وايقاظها عن رقود الغفلة كيلا تنبسط في بساط الانبساط على وجه
يؤدي الى سوء الادب وتكون حاضرة لوقتها ومتوجهة اليه بالكلية وتلتفت

الحضرة

الحضرة بما يليق بها من الاحوال والافعال وفيه ايضا اشارة الى زيادة الاعتناء
بشان ما يلقى اليه وغير ذلك من المعاني اللطيفة التي ربما يمكن ان يهتدى اليه جودة
الفطنة من ايراد النداء وانما تركنا مخافة التطويل واما النداء بيا المقدرة
الدالة على البعد مع كون المنادى اقرب من حبل الوريد فللدلالة على استبعاد
نفسه عن منازل المقربين من الله تعالى اذ هو المناسب لمقام التذلل والتضرع
كسرا لها واقرارا عليها بالتفريط في طاعة الله تعالى وما يقربها الى رضوانه
اذ هما من مقدمات الفوز وحصول الفيض واما ايراد الجملة الحمد به جملة اسمية
خبرها جملة فعلية على صيغة المضارع فللقصد الى معنى الحكم والدلالة على استمرار
تجدد الحمد في الازمنة بلا انقطاع لانه الصق بالمقام من الثبات والدوام لدلالته
بمقتضى وقوع الحمد غالبا في معاملة الانعام على ان ما يقابل بالحمد من انواع النعم متجددة
على الاستمرار آنا فآنا فلا يخ لمحة وطرفة عن انعام جديد واحسان مزيد غب مزيد
واثر جديد وفيه من يعظم النعم واجلالها ما لا يخفى واسند فعل الحمد الى نفسه و
الى غيرها من الحامدين قصدا بضم نفسه اليهم ان يكون حمده مقبولا رابحا فيما بين حمدهم
اذ من جملتهم من هو مقبول الطاعة والحاجة عند الله تعالى فيربح فيما بين محامدهم الجياد
رواج هذا الرأس وفيه اشارة الى التجاء الى حسن كرم الله تعالى ولطفه التام
اذ شان حسن الكرم قبول طاعات كثيرة رديئة لعلائل حمده فيها كما ان شان القهر
التام اهلاك جم غفير لجرم واحد منهم وفيه ايضا اشارة الى ان حمده بمنزلة العدم
لا يليق ان يذكر على وجه الاستقلال والانفراد اخبارا عن الحمد الا اذا ضم
الى حمدهم وفيه ايضا مبالغة مناسبة لمقام الخطابة والتعظيم اذ في اثبات ان

جميع المحامد بحمد الله تعالى بما لا يخفى بخلاف الاخبار عن حمد نفسه فقط واشار ايضا
الى فعل الحمد امر خطير لا يفي به طاقته بالاستمداد بل لا بد من الاستمداد من جميع
ما يمكن ان يتصور له مدخل في ذلك كما هو مقتضى شان مقام الخطابة وفيه ايضا
رعاية الادب والاحتراز عن تعبيره عن نفسه بالاستقلال المستلزم للانانية
المنافية لمقام التضرع وفي جميع ذلك ما لا يخفى من تعظيم الله وكسر نفسه المناسب
لمقام التضرع والعجز عن الحمد واما تاكيد هذه الجملة بايراد ان فللدلالة على صدق
رغبته وفورساطه على القائها والقصد رواجها عند السامع واما تقييد الجملة
الحمدية بقوله والحمد آه فلما استشعر ان يتوهم من قوله نحمدك استقلال الحامدين
في حمده تعالى المنافي لمقام العجز واظهار التقصير عقبه به دفعا لذلك التوهم
وتصريحا بما اشار اليه اولا في قوله اللهم فاللام للاستغراق اي انا نحمدك
والحال حال علمنا بان نجموع افراد الحمد بعض من الانك اي معترفا بان لا دخل
لنا في الحمد لانه من محض الانك وفيه من الاعتراف بالعجز ما لا يخفى توفيقه لحق
الحمد كما روي في قصة داود كانه قال ان لم نعم نعمة الحمد لا نصور منا
الحمد فحمدنا لا يكون الا في حال انعامك الحمد وفيه ايضا اشارة الى
ان الحمد ايضا من النعم الملحوظة المعدودة في جملة النعم المحمود عليها بقوله نحمدك
فكانه قال نحمدك في مقابلة جميع النعم على وجه لا يشذ عنها شيء حتى في مقابلة هذا
الحمد المخصوص ايضا الذي هو من جملة نعمك التي يجب الحمد عليها فيكون هذا الحمد
حمدا ومحمودا عليه بالاعتبارين ففيه توفية حق الحمد وهو الحمد على جميع النعم اجمالا
من غير لزوم التسلسل ولذلك لم يورد المحمود عليه ليدل على العموم فالظاهر على هذا

ان يكون اللام في الحمد للعهد الخارجي وان كان يجوز ان يكون للاستغراق
ايضا بكون هذا الحمد المخصوص ملحوظا بالاجمال لا بالخصوص وفيه ايضا دفع
توهم شائبة المنة على الله تعالى بحمده واشارة الى لطفه البالغ بان الحمد
مع انه منه تعالى بمنزلة منزلة ما صدر عنهم فعطفهم في مقابلة من النعم في العاجل
ومن الثواب والدرجات في الآجل بالا يحصى وليس ذلك الا للكرم
الكامل واللطف البالغ الشامل وفيه ايضا تعظيم آخر لله تعالى ووصف له
بالجميل بان جميع افراد حمد الحامدين بعض من الآئك وهو منعم لا ينحصر عطاياه
الذي هو جميع حمد الحامدين لا ينحصر ولا يتناهى فما ظنك بكلها وان الافعال
التي يتوهم صدورها عن العباد في الظاهر فهي في الحقيقة منه تعالى موجد على
الاطلاق لا دخل لشيء سواه في صدور شيء من الموجودات ومحمود بالاطلاق
الحمد على جميع المحامد التي يمكن ان يحمد عليها وجميع الاوصاف الجميلة التي
يمكن ان يوصف بها فجميع الحمد راجع اليه تعالى وهو الحامد والمحمود في الوجود
فقط لا حامد الا الله ولا محمود الا هو كما قيل لقد كنت دهرا قبل ان انشئ
النطق اخالك اني ذاكر لك شاكر فلما اضاء الليل اصبحت شاهدا
بانك مذكور وذكر وذاكر آن حسن را بهر مقامي مي از تو شده بهر دل سعادي
كس نيست كه نيست بهره مند از تو ولي اندر خور خود بحسب عقل ما جاي
وفي هذا الاسلوب ايذان بكمال الحمد الاجمالي الحاصل بقوله انا نحمدك
والتفصيلي الحاصل بقوله والحمد من الآئك على ابلغ وجه واللطف وانه
وتوفيه حقها كما يحقه وفيه لطائف اخر يمكن الاهتداء اليها بعد احاطة ما

ذكرناه وقس قوله ونشكرك والشكر من نعائك قوله انا نحمدك اه
فيما ذكرناه فيه حد والنقل بالنقل بل لا نعدل عن امثال ما ذكرناه في تراكيب
الخطب والرسائل فانه انموذج من دوحة البلاغة فليكن في ذكرك عساك تسترشد
به الى استخراج امثاله من لطائف التراكيب البليغة واما عدم الاكتفاء
باحدهما اعني الحمد او الشكر فلان في كل منهما عموما من وجه كما سيجيء لكمال
توفية حق المقام واداء الحقوق على واسقاط الواجب الانام من عظيم
الملك العلام لا يكون الا بهما معا واما تقديم الحمد على الشكر فلوجوه الاول
ان الله تعالى افتتح كتابه بالحمد وان حديث الافتتاح ورد في حقه ايضا
وهو قوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو ابتر فوجب
الاقتداء بكتاب الله الكريم واتباع رسوله النازل في حقه
الثاني ان عمومه من جهة المتعلق اذ هو العام للفضائل والفواضل
فهو اولى في حق المقام الذي يقتضي تعظيم الله تعالى على جميع صفاته الكمالية
بخلاف الشكر فانه لا يقع الا في مقابلة النعمة فلا يفي حق المقام وان كان عاما
للموارد الثالث ان مورد اللسان اظهر الموارد واسبقها واما
حال المورد من على التمام والكمال لا يكون به وهو مورد الحمد اذ لا يكون الا به
وتقديم ما يكون بالاظهر والاسبق اولى والرابع ان الله تعالى قال
وذلك ليس الا لصعوبة اداء الشكر فقدم الاسهل
على الاصعب اولى مع ان فيه نوع ايماء الى اظهار العجز واما اطلاق الحمد
والشكر وعدم تقييدهما بايراد ما يقابل بهما فلئلا يختصا بجميل دون جميل واما

تخصيص كل من الالاء والنعماء بكل من الحمد والشكر فسيجيء في الشرح فلنضرب
عنه الصفح قال الشارح النحرير عامله الله بلطفه الخطير الحمد هو الوصف بالجميل
على جهة التعظيم والتبجيل اي الحمد هو الوصف لشيء يعد في العرف جميلا لاجل
جميل آخر مثله من الانعام وغيره بموافقة القلب اعتقادا ومحبة ورضاء خضوعا
وخشوعا وعدم مخالفة الاركان سواء طابق الاعتقاد الواقع اولا وبلا غرض
من الاغراض وباعث من البواعث سواء كان غاية مترتبة عليه او عاما فقط
غير الجميل الذي وقع الحمد لاجله حتى ان قصد اداء حق النعمة وقصد تعظيم الحامد لا يجوز
ان يكون غرضا من الحمد وباعثا عليه وما وقع في شروح خطب الكتب حمدا لله
تعالى بكذا اداء حق نعمه كذا فمحمول على التجوز والمسامحة يعني حصل الحمد اداء
حق نعمه كذا لا انه حمد يترتب عليه الاداء لانه ح يكون نعوتا لا انشاء للتحميد
فالحمد هو الوصف الذي لا منشأ لانشائه سوى تصور الجميل في المحمود وكون منشأه
ذلك داخل في مفهومه ولذا اذا اخبر عن حصول مفهوم الحمد يذكر ذلك المنشأ
بكونه مدخول على كما يقال حمدت على كذا وربما يحذف لغرض من الاغراض الا
ان اعتبار ذلك لا يجب جوهر لفظه بل بواسطة حرف الجر وهو كلمة على كما ان
اعتبار الوصف بالجميل بواسطة الباء فقولنا الحمد وصف بالجميل على الجميل
يعرف له باعتبار صلته المتعدية بها اليهما لان هذان القيدان معتبران في عنوان
جوهر لفظه بلا اعتبار صلاته معه حتى يلزم الاستدراك في قولنا حمدت زيدا
بمكارم الاخلاق على احسانه ويحتاج الى الدفع باعتبار التجريد في لفظ حمدت
كما في قوله تعالى اذ الليل معتبر في جوهر لفظ اسرى

وبقولنا بعد جميلا في العرف خرج وصف الظالم بنهب الاموال على الشروط
المذكورة لاعتقاد انه صفة كمال وبقولنا لاجل جميل آخر مثله خرج الوصف
للاجرة وامثاله وبقولنا لا لغرض خرج ما للغرض والباعث مدخل فيه
كالوصف للخوف او جلب النفع او قصد الاداء كقصد انه احسن الي فلابد
ان اصفه بالجميل عوضا عن احسانه وغير ذلك من الاغراض والبواعث وبقولنا
بموافقة القلب خرج الاستهزاء والسخرية وكذلك مما عرى عن اعتقاد
القلب وعن محبته ورضائه او عن خضوعه وخشوعه وبقولنا عدم مخالفة
الاركان خرج ما خالفه الاركان مخالفة توجب الاخلال بالتعظيم سواء كان
عمدا او سهوا او متعمدا لاجل غرض نافع للمحمود او الحامد او غيره من الاغراض
والبواعث فان جميع المذكورات المخرجة بتلك القيود لا تسمى حمدا لغة
وعرفا وانما اعتبرنا بالاركان عدم مخالفتها لا موافقتها لانه يكفي في
صحة الحمد عدم مخالفتها ولا يلزم موافقتها باتيان عمل من اعمالها وانما
قلنا ان الوصف الذي يكون لغرض من الاغراض وباعث من البواعث حتى
قصد التعظيم ليس بحمد لان الحمد انشاء الوصف بالجميل الناشي من اعتقاد الجميل
في المحمود اي يكون الباعث على هذا الانشاء وربما يقوى ذلك الباعث
في ايجاب هذا الانشاء بوصول نعم المحمود الى الحامد فينشئ الحامد هذا الوصف
بلا قصد تعويض تلك النعم به فيكون حمدا حتى لو قصد التعويض لم يكن حمدا
وهذه المذكورات تفصيل ما اعتبر في حقيقة الحمد والعبارة المغنية عن
التفصيل هو قول الشارح الحمد هو الوصف آه لان قوله بالجميل يتبادر منه

ما بعد جميلا في العرف لا في اعتقاد الواصف وقوله على جهة التعظيم معناه
على ما هو جهة ومنشأ للتعظيم بحسب العرف وهي الجميل المحمود عليه ويرشدك
اليه قوله في تعريف الشكر وعلى النعمة خاصة والشريف لما حمل الجهة على معنى
الطريقة اي على طريقة التعظيم ونهج على ما وجه به الشراح قول صاحب الكافية
الفاعل ما اسند اليه الفعل على جهة قيامه به حكم بعدم اشتمال التعريف
قيد المحمود عليه ثم ما ذكره الشريف بعد كونه محلا لقيد المحمود عليه لا يفي
بالمقصود الذي هو اشتراط التعظيم الا بتكلف بل ربما يمكن ان يوهم
خلاف المقصود لانه لا يلزم من كون الواصف على طريق التعظيم حصول التعظيم
في الواقع بل يلزم كونه على طريقه فقط سواء قصد التعظيم في الواقع او لا بل ربما
يقصد هذا المعنى من مثل هذه العبارة كما في عبارة الكافية المنقولة انفا لانه
قد يكون طريقة القيام في الفاعل ولا قيام في الجمعة كما في لم يقم علما صرح شراحها
ثم المتبادر من كلمة على المقصودة معنى المقابلة المشعرة بمعنى الباعثية هو كون
مدخولها فقط باعثا للوصف لا شيء سواه من الاغراض والبواعث كما لا يخفى
على الواقف على اسرار العربية واما التعبير عن المحمود عليه بجهة التعظيم والتبجيل
فللاشارة اللطيفة الى ان الوصف المذكور انما يعد حمدا اذا كان في مقابلة
امر هو منشأ للتعظيم الظاهري والباطني فيفهم منه فهما واضحا اشتراط
التعظيمين في الحمد فعلى هذا يكون جميع القيود المعتبرة في حقيقة مفهوم الحمد الشروط
الخارجة منه مفهوما من عبارة التعريف قال السيد الخادم الحمد النجار لما
كان الجميل آه اعلم ان الشارح رفع الله روحه كتب على شرحه حواشي لطيفة

ليسهل مراده وحل اغلاقه وجمعه تلميذه مولانا مبارك شاه ولذلك نسب اليه
واخرى الى الشارح واكثر حواشي ماخوذ منها فلابد ان نشير الى ماخذ
كلامه ليظهر لك ما اضافه اليه وهذا الكلام اعني تعليل تناول الحمد بقوله
لما كان آه مذكور في تلك الحواشي ايضا لكن الشريف اضاف اليه قوله
ولم يعد ايضا لاتمام التعليل لان تناول الجميل لا يستلزم عموم الحمد
اذا قيد الوصف بمقابلة النعمة وكذا عدم التقييد لا يستلزمه اذا اختص
الجميل بالانعام في مقابلة الصفات الكمالية الغير الانعامية مما يمدح الذوق
السليم والطبع المستقيم كما مدح الوصف بجميل غير الانعام على آخر كذلك
بل التوصف بالانعام لا يكون الا في مقابلة الصفات الانعامية وان كان
يمكن ان يوصف بغير الانعام في مقابلة الانعام فظهر ان تناول الحمد لا يظهر
الا بمجموع الامرين فالقصر باحدهما تقصير فلا يكون من المقصرين من يكارم
الاخلاق الخلق ما يصدر عنه الافعال بسهولة كسبيا كان او خلقيا فيكون عاما
للاختياري وغيره والتمثيل به لا يعصي تناول الجميل لشقيه حتى يلزم سمجة
التزويد المذكور بعده على انه يمكن ان يكون اكثر ويد لاستفادة مهارة الخصم
على جهة التعظيم آه اي على جهة من التعظيم او على طريقة قصد بها التعظيم
في الواقع وعلى الاول يكون قوله ظاهرا وباطنا قيدا للتعظيم وعلى الثاني
يجوز ان يكون قيدا للجهة وتعظيما لها ايضا وحاصله كون الوصف متلبسا
بالتعظيم وليس مقنعا على طريقة التعظيم وطرزه اي وجه يفهم منه التعظيم حتى يلزم
ان يكون في الحمد كون الوصف على طرز التعظيم وان لم يكن فيه تعظيم في الحقيقة

كما في عبارة الكافية ظاهرا وباطنا نقل عنه حاشية وهي قوله التبجيل ترادف
التعظيم وقد مر فائدة العطف بين المترادفين وقد انضم اليها هنا رعاية
السجع المعين على ملق الاذهان للمعاني لكنه اشار هنا الى توجيه آخر انتهت
قوله وقد مر فائدة العطف آه اشار الى ذكر في عطف الافتكار على التامل
وقوله الى توجيه آخر اشار به الى حمل التعظيم على التعظيم الظاهري وحمل التبجيل
على الباطني بقرينة عطف احدهما على الآخر لان العطف يشعر المغايرة مع ان
الحمل على الافادة اولى من الاعادة وان كان التعظيم الظاهري والباطني
يمكن ان يفهم ايضا على تقدير الاعادة لان التعظيم في اللغة عام لهما فيجوز ان يقصد
من اللام استغراق الانواع سيما اذا عطف عليه مرادفه اذ يحصل به التكرار
الدال على التاكيد والمبالغة واما عدم تعرض الشريف للتبجيل في بيان المعنى
واقتصار التقييد بقصد ظاهرا وباطنا على التعظيم فليس لانه يريد انهما قيد
للتعظيم المذكور في الشرح وعطف التبجيل عليه عطف مرادف بل لانه يريد بيان
حاصل المعنى لاجل قصد التعظيم الواقع في التعريف فلا يناقض ما في الكتاب
لما نقل عنه قوله مطابقة الاعتقاد اي الوصف اللسان للواقع و
نعني به الاعتقاد العام من الجازم والراجح سواء كان ثابتا او تقليدا مطابقا
للواقع او لا مع مقارنته للحجة والرضاء المشروط بها التصديق الايماني ولذا
لم يقبل ايمان بعض الكفرة مع انه كان مصدقا لان المتبادر من الاعتقاد في
امثال هذه المقامات ما يكون كذلك وايضا المتبادر من الاعتقاد في العرف
العام معنى يلزمه صدق النية وخلوص الطوية بل استهزاء وسخرية او

ما في حكمها وادراج ما في حكم الشيء والاقتصار عليه شائع او اراد بالاستهزاء
مجازا ما عرى عن الاعتقاد المذكور مطلقا او بنى كلامه على الاغلب فاندفع
الاعتراض بصورة الشك وعدم الظهور والوصف بالاكراه ووصف النائم
والمجنون والخائف والطامع وغير ذلك مما يقصد فيه الاستهزاء مع
انه عرى عن مطابقة الاعتقاد المذكور فلم يكن حمدا او يجب ايضا ان يعلم ان المراد
من الاعتقاد اعتقاد ثبوت الجميل الموصوف به للمحمود لا اعتقاد مضمون الجملة
الحمدية فلا يضر فيه كون تلك الجملة انشائية لا يقال آه منشأ السؤال
قوله لانه اذا عرى عن مطابقة آه وقوله ايضا اي كما اعتبر فعل اللسان
وحاصله انه لا يلزم من تقييد التعظيم بالظاهر والباطن ان يعتبر في الحمد فعل الجنان
والاركان كفعل اللسان فلا يصح قوله وهو باللسان وحده وما يتفرع عليه
وكذا الفرق بينه وبين الشكر الاصطلاحي ان قلت يفهم من قوله والاركان
اشتراط فعلها في الحمد مع انه لم يسمع من اهل اللغة قلت اعتبار الفعل
اعم من اعتباره من جهة الوجود والعدم وفعل الجنان معتبر بحسب وجوده وفعل
الاركان المخالف المبني عن عدم الاعتقاد او المحل بالتعظيم فقط بحسب عدمه
ولك ان تقول اطلاق الفعل على عدم المخالفة صحيح لغة كما اشرنا اليه
اي بقوله وانما اشترط آه وانما قال اشترط مع ان كونهما شرطا مذكور صراحة
لان المصرح به شرطية التعظيم الظاهر والباطن وهما غير فعل الجنان والاركان
بل هما مستلزمان لهما فالتصريح بهما اشارة اليهما او يقول المقصود بالافادة
من قوله وانما اشترط انهما مما يجب في الحمد ولم يعلق عرض هناك بكونهما بطريق

الشرطية

الشرطية او الجزئية وان دل اللفظ عليه بصريحه فكان كونهما شرطا في حكم المشار
اليه لانه ليس مقصودا بالافادة والاشارة اليه كثيرا ما يجيء بهذا المعنى على ان
الاشتراط ربما يستعمل على وجه يعم الداخل والخارج فلا يكون لفظ الاشتراط
صريحا في اشتراط معنى الخارج بل يتبادر منه ذلك فيكون في حكم الاشارة
شرط لكون آه يعني ان كل واحد من التعظيمين شرط في وجود ما صدق عليه
الحمد لغة لا داخل فيه حتى يلزم كون ما صدق عليه الحمد عبارة عن المجموع كما في الشكر
وان كانا داخلين في مفهوم الحمد اللغوي شرطيتهما ولذا اعتبرهما الشارح
في تفسير الحمد بحيث يشمل الخروج والشرطية بالنسبة الى ذات الحمد ولا محذور
فيه اذ لا يلزم ان يكون كل ما دخل في مفهوم الشيء داخلا في ذاته اذ ربما يعتبر
شرط وجود الشيء في مفهومه فاعتبر ذلك في التعريف فان الحد ران خارج
عن ذاته داخل في مفهومه وعلى هذا فلا يعترض بانهما كونهما جزئين لتحقق انهما
شرط لذات الحمد وان كان الجواب قد تم عند كونهما جزءا استغناء لهذا
الوهم وقطعا لدائرة الشبهة من كل جانب حتى يسلم قوله وهو باللسان
وحده عن ورود المنع من كل الوجوه ثم الجميل آه ايراد لفظة ثم اشارة
الى ان هذا العموم انما يمكن ان يرد فيه بعد ثبوت العموم الاول اعني العموم
للانعام وغيره يعني لما ثبت عموم الجميل المذكور في تعريف الحمد للانعام وغيره
فاما ان يراد من عمومه لغير الانعام عمومه على وجه يتناول جميع الاختيارات
وغيره كما هو المتبادر من اطلاق اللفظ او لا يتناول غير الاختياري على ارادة
الخاص من العام بنوع تكلف بحمل صرف المطلق الى الكامل من افراده والغرض

من ايراد هذا الاحتمال البعيد توسعة مجال الكلام باستيفاء الاقسام والاحتمالات
كلها بعيدا كان او قريبا وعلى الاول تحته قولهم قولهم مدحت اللؤلؤ على
صفائها دون حمدته واياك ان توهم ان النقض بالمثال كاعتبار باعتبار
كون الصفاء محمودا عليه فانه زلة اقدام الهالكين ومضلة افهام السالكين و
منشأ مقالاتهم الفاسدة وتوجيهاتهم الكاسدة واسولتهم البارده واجوبتهم
السارده ولذلك ضلوا فاضلوا بل النقض بالمثال باعتبار كون الصفاء محمودا
به لما نبهت عليه من ان الجميل الغير الانعامي لا يوصف عليه الا انه فالمغايرة بين المحمود
عليه وبه لا يكون الا بالاعتبار يرشدك اليه ايراد السؤال بقوله فان قيل
اه وقوله بصفات ذاتية دون على صفات وقوله بالبس اختيارا و
بالجملة السياق والسباق واللحاق دال على ما قلناه ومنادل له ما على الصوت
لمن القى السمع وهو شهيد اذا لم يكن للرائين صحيحة فلا عزو ان يرتاب والصبح مسفر
والموصوف اذا لم يكن مختارا اذكر الجميل بعد لفظ الحمد تارة على كونه محمودا به و
تارة على كونه محمودا عليه اي يكون اسم تكون صلة الحمد تارة على واخرى الباء ولا
يجمع ابدا بين الصلتين للاستغناء باحدهما عن الآخر وللاحتراز عن التكرار
المستتبع اذ المحمود به في مثله عين المحمود عليه ولا مغايرة بينهما الا بالاعتبار فلو
جمع بين الصلتين لكان الجميل الواحد مذكورا مرتين وكذا الحال في المدح وفي
مثالنا ذكر الجميل على وجه كونه محمودا عليه لكن النقض باعتبار كونه محمودا به
المدلول عليه بالمذكور بل بقول النقض بالمثال باعتبار ان يقال مدحت دون
حمدت مطلقا من غير ان يلاحظ فيه المحمود عليه او به وقوله على صفاتها اورده

لكونه

لكونه جزءا من المثال ولا يتعلق الغرض بخصوصه وتقريره ان الحمد لما كان هو الوصف
بالجميل والجميل عاما للاختياري وغيره فلم لم يقل حمدت اللؤلؤ مع انه
تعالى مدحتها اذ يمكن توصيفها بالجميل على تقدير العموم اذ لها صفات جميلة
صفا كان او غيره فكان الواجب ان يقال حمدتها على ذلك التقدير مع انه
لا يقال قطعا اي لا يصح ان يقال لغة وحاصل جواب التردد ح ان يقال
سلمنا تناول الجميل المذكور في التعريف لكنه لا يلزم منه ان يقال حمدت اللؤلؤ
لانه اعتبر في الحمد قيدا خرج دون المدح وهو ان يكون ذلك الوصف بالجميل
العام في مقابلة امر اختياري هو المحمود عليه من نعمة وغيرها والجميل المذكور
في التعريف محمود به فلا يلزم من عمومه عموم المحمود عليه قدر عمومه وان اشترط
في عموم المحمود عليه النعمة وغيرها عموما لها كما نبهت عليه سابقا وفي قوله فلا
هنا اشارة الى ان في التعريف نوع قصور لعدم دلالته على هذا القيد
المعتبر في مفهوم الحمد هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام كان الحمد مرادفا
اه لانه معرف في المشهور بما عرف الحمد به ولا نزاع في عموم الجميل في تعريفه
فاذا كان الجميل في تعريف الحمد ايضا كذلك لزم ترادفهما واحتمال ان يكون
هذا المفهوم نفس الماهية لاحدهما ولازما للآخر مما لا يلتفت اليه في امثال
هذه المقامات اعني بيان الاوضاع والمفهومات اللغوية وحاصله
يلزم بين المدح والحمد مرادفة عند عموم الجميل بحسب ظاهر هذا التعريف الذي
عرف كل منهما وهذا القدر كاف في ورود السؤال ولا ينافي ذلك
في ثبوت الفارق بينهما بوجه آخر غير ظاهر التعريف كما ذكر في الجواب وانما

وانما يعرض للمراد فذ في السؤال واستعمال المدح في صورة النقض مع انه كان
يكفي في صورة النقض ان يقال ان الجميل عاما للغير الاختياري يلزم ان يقال
حمدت اللؤلؤ مع انه لا يصح لغة اذ لا مانع ان يمنع صورة النقض بان يقول
لعل في قيود التعريف لغاية هذا او لعله توصيف الغير المختار بالجميل مطلقا لا
يقع في العرف والعادة فلما عرض للمراد فذ واستعمال المدح في صورة النقض
فكانه قال لا مانع في قيود التعريف ويقع في العرف التوصيف بالجميل الغير المختار
لان المدح مع كونه معرفا بهذا التعريف الذي اريد فيه عموم الجميل يقع في العرف
والعادة على غير المختار لزم ان لا يكون وصفه تعالى آه او لا اختيار له
بالنسبة اليها سواء جعلت عين الذات كما هو مذهب الحكيم والمعتزلة او لا
كما هو مذهب الاشاعرة على ما حقق في موضعه اذ يجوز ان يكون آه
فيه انه لا يلزم من جواز كون الممدوح عليه غير اختياري ان يكون المدح عاما للفاعل
المختار اذ الفاعل المختار هو الذي يصدر عنه الافعال الاختيارية لا ما يكون جميع
صفاته اختيارية فالتخصيص بالاختياري وان كان يستلزم اختصاص الحمد بالفاعل
المختار لكن تعميمه لا يستلزم تعميم المدح للفاعل المختار وغيره اذ الصفات الجميلة
الغير الاختيارية يوجد في الفاعل المختار ايضا فهي للتعليل نوع قصور ويمكن
ان يقال مراده من قوله مما ليس اختياريا هو غير الاختياري مطلقا اي سواء كان
في الفاعل المختار او غيره كما هو المتبادر من الاطلاق او يقال المراد من قوله
فتخصص الحمد بالفاعل المختار اي في المحمود عليه لا في كل فعل لان المتفرع على قوله بازاء
امر اختياري هو الاول لا الثاني فيكون المراد من قوله دون المدح متيسا على ذلك

انه يجوز ان يكون المدح للفاعل الغير المختار في الممدوح عليه وهذا القدر هو الذي
من كون الباعث اختياريا في الحمد دون المدح واما ان المدح هل يستعمل في غير
مختار على الاطلاق وان الحمد يستعمل في كل فاعل مختار عاقل او غيره فلم يتعرض
الشريف اذ سوق كلامه يقتضي الفرق بينهما من جهة الموصوف عليه لانه شرع
في الكلام ببيان عموم ما يقع الحمد في مقابلته فالجر كلامه الى تحقيق ذلك وبيان
وجوب اعتباره في تعريف الحمد ولزم منه بيان الفرق بين الحمد والمدح
بهذا الامر الواجب اعتباره في الحمد على وجه التبعية لانه قصد هنا قصدا
اصليا الى تحقيق الفارق بينهما حتى يستوفي الكلام فيه فلا علينا ان نحقق الفرق
بينهما ونقصد بعض التفصيل اعلم ان المدح هو وصف الشيء اي شيء كان
بالجميل على الجميل اي جميل كان بخلاف الحمد فانه وصف العاقل المختار في الجميل
الذي يحمد عليه باي جميل كان فلا يقال حمدت الفرس على سرعة عدوه وسعة
خطوه كما يقال مدحت عليهما الا على سبيل المجاز على القول الاصح وفيه قول
آخر سيذكره الشريف بقوله ومنهم آه ثم الظاهر عندي ان كون الموصوف عليه
اختياريا في الحمد ليس بشرط لكنه مختص به بذوي العقول وهو مختار الشارح
ايضا كما صرح في حاشية الكشاف وايضا قوله على جهة التعظيم والتبجيل
لا يخلو عن نوع الاشعار بذلك لان التعظيم في غير ذوي العقول غير معقول حقيقة
وان وقع في الظاهر بضرب من التأويل كتعظيم بيت الله وتعظيم المزارات ونحوهما
واما قول الشاعر الصبر يحمد في المواطن الا عليك فانه مذموم وامثاله
فمحمول على الاسناد المجازي وغير ذلك من المحامل والتأويلات كما لا يخفى

وانت قال لا يخفى ان الاسناد الحقيقي بالتعظيم لانه يجوز ان يراد بالتعظيم مجرد مطابقة الفعل وموافقة الاركان مجازا على ما هو الظاهر من توجيه الشريف

على مراد في مكة وانما قلنا ان الحمد ليس بشرط فيه ان يكون المحمود عليه اختياريا
لكنه مختص بذوي العقول لانهم يحمدون على صفاتهم الجميلة اختيارية كانت او
غيرها ولا يحمد غيرهم على الصفات الاختيارية وغيرها على ما يشهد به
مورد الاستعمال ولذا لم يكن مراد فالمدح ولم يصح لغة ان يقال حمدت
اللؤلؤ على صفائها لا لكون الصفاء صفة غير اختيارية ولذا اورد
الشريف الجواب بقوله وقد يجاب اشارة الى ضعفه فكانه لم يرض
اختصاص الموصوف عليه بالاختياري في الحمد فان قيل هذا السؤال
ينزع من اعتبار القيد الزائد في مفهوم الحمد وحاصله ان يقال انك قد اعتبرت
قيدا آخر في مفهوم الحمد فلا بد ان يوجد في جميع افراده مع انه ربما يوجد
الحمد بدون ذلك القيد كما اذا وصف الشجاع بشجاعته كما نقل عنه رحمه الله
يعني ان ما ذكرته يدل على انه لا بد في كل حمد من محمود به ومحمود عليه وليس
كذلك انتهى وفي هذا السؤال اشارة الى ما قلنا من ان الجميل
الانعامي يوصف في مقابلته بالجميل الانعامي وغيره والجميل الغير
الانعامي لا يوصف الا بنفسه وفي مثل ذلك لا يكون المغايرة بين المحمود
عليه وبه الا باعتبار كما لا يخفى على المتأمل في تقرير السؤال ان قلت
الشجاعة صفة غير اختيارية فلا يجوز ان يحمد عليها قلت صفة الشجاعة
كما يكون غريزية يكون ايضا اكتسابية يحصل بالتمرن في الحروب فان
الملكات الفاضلة والاخلاق الحسنة المرضية يمكن تحصيلها بالاكتساب
كما بين في علم الاخلاق وايضا كما يطلق الشجاعة على الخلق والملكة يطلق على

آثارها الاختيارية وهي الخوض في الحروب والضرب والطعن والقتل
وغير ذلك مما لا يخفى ومن حيث قيامها آه لانه يكون ما عنا
بقيامه فيه على الحمد والمحمود عليه وهو في المثال متحدان بالذات ومتغايران
بالاعتبار بحسب المعنى وان كان التغاير بينهما بالذات بحسب اللفظ
واعتبر في السؤال تغايرهما بالذات بحسب المعنى وفي الجواب اتحادهما
بحسب المعنى مع كفاية التغاير الاعتباري ومنهم من منع المدح هذا
جواب آخر عن السؤال باختيار الشق الثاني فانما يعدم في الجواب
الاول من الفرق بين الحمد والمدح كان على جواز صحة الوصف بالجميل الغير
الاختياري مطلقا اي سواء سمي مدحا او حمدا ثم منهم من ذهب الى
ان الوصف مطلقا بالجميل الغير الاختياري لا يصح على طريقة اظهار الكمال
الذي هو حاصل مفهوم المدح والحمد ومراد من قولهم الوصف بالجميل لا انه
لا يوصف الشيء بالجميل الغير الاختياري مطلقا حتى على قصد التخصيص او التمييز
او الكشف وغير ذلك مما يقصد بالتركيب الوصفي فلا يصدق على الوصف
بالجميل الغير الاختياري مفهوم الوصف بالجميل على ما يراد في عرف المدح
والحمد فلا يطلقان عليه فان صاحب الكشاف قال كل ذي لب وراجح
الى بصيرة لا يخفى عليه ان الرجل لا يمدح بغير فعله وقد نبه الله الشارع بفعل
الغير على الذي انزل فيهم ويجوز ان يحمدوا بما لم يفعلوا ثم لما رأى ان
الوصف بالجمال وحسن الاعضاء شائع مقبول بين الجمهور اشار الى تأويله
بقوله الذي سوغ لهم ذلك انهم راوا حسن الرواء ووساءة المنظر في

الغالب بشرعي مخبر رضي واخلاق محمودة فلم يجعلوه من صفات المدح لذاته
ولكن لدلالته على غيره ثم قال على ان من جعله السادس ومع صحة ذلك وخطأ
المادح به وجعل الوصف بالجمال ونحوه مما ليس للانسان فيه عمل غلطاً
ومخالفاً للمعقول هذا فقد تبين لك ان من منع صحة المدح بما ليس اختيارياً
انما يريد منع صحة الوصف على طريقة اظهار الكمال مطلقاً سواء سمي مدحاً
او حمداً واراد لفظة المدح لمجرد التعبير عنه لا لتخصيص المنع بخصوص صحة
الوصف الذي سمي مدحاً كما يشعر به العبارة بظاهرها يرشدك الى ما
قلنا قول الشريف واما الوصف آه ومنهم من هذا منع صحة الوصف على
الجميل العم الاختياري بالطريق الاولى فعلى هذا يكون قوله ومنهم آه جواباً
عن التردد باختيار الشق الثاني والتزام التأويل في وصفه تعالى بصفاته
الذاتية تحملها بمنزلة الاختيارية لكونه تعالى مستقلاً وكافياً فيها وكذا
الحال اذا وصف عليها اذ الشرط في عدم جواز كون الجميل العم الاختياري
محموداً عليه عدم كونه كمالاً لصاحبه اذ لا فضل له فيه كمال المخلوق فاذا
كان صاحبه مستقلاً فيه بحيث لا دخل فيه للغير بل هو كاف فيه فلا فرق بين
الاختياري وغيره في كونه مدحاً صفة كمال لصاحبه وصفات الله تعالى
كذلك فيصح الحمد عليها وليس مراد من اشترط الاختياري في المحمود عليه
الا كونه صفة كمال للمحمود الا انهم عبروا عن هذا المعنى بكونه اختيارياً
لكونه كذلك في الاكثر وايضاً يجوز ان يراد من الاختياري ما ليس من الغير
على وجه الاضطرار فالاظهر على هذا ان يكون منع الوصف بما ليس اختيارياً

بالنسبة

بالنسبة الى المخلوق واما بالنسبة الى الخالق اذ صفاته تعالى لا دخل فيها للغير
سواء كان صدوره على وجه الاختيار او الايجاب هذا غاية ما يمكن
ان يقال في ان يحمل قوله ومنهم آه جواباً آخر عن السؤال المذكور
ولا يخفى نوع تكلف فانظر اذن ان يقال ان قوله ومنهم آه من تتمة
الفرق السابق بين الحمد والمدح لا جواب آخر براسه عن التردد المذكور
فانه لما اقتضى الجواب المذكور الفرق بين الحمد والمدح بما ذكره وكان
الفرق غير مرضي عند بعضهم لانه يمنع المدح بما ليس باختياري فيلزمه منع
المدح على ما ليس اختيارياً ايضاً كما نبهت عليه فلا يرد ان يقال ان الجواب
هذا التوجيه ان يقال منهم من منع المدح على ما ليس اختيارياً فانه لو قيل كذلك
لربما اوهم انه يمنع كون الموصوف عليه غير اختياري لا الموصوف به
كالقول السابق في الحمد وذلك خلاف ما صرح به في كلام المانع فالصواب
ان يقال بما ليس آه فان فيه تحقيق مذهب المانع مع انه يتم المقصد ايضاً
وهو عدم جواز كون الممدوح عليه غير اختياري كما لا يجوز في الحمد وبطل الفرق
المذكور بينهما على مذهب المانع اذ ورد كلام المخالف اعطاء الحق المقام
بسطاً وتفصيلاً للكلام بايراد الجواب على وجه يعلم منه ماله وعليه فكانه
اشار به الى ان الجواب غير مرضي عند البعض ففيه ضعف كما يشعر ايضاً
قوله وقد يجاب مع ان فيه آه ايضاً الى الجواب باختيار الشق الثاني
واشار الى دفع ما يلزمه من النقض بالصفات الذاتية بقوله وقيل يؤول
فانه فتح باب التأويل فلك ان تؤول الصفات بما يناسبها فافهم وتأمل

السعد رح لا يعرض في هذا الكلام لكال المراد فيه من الحمد والمدح نفياً
واثباتاً اذ الفارق الآخر منهما غير الفرق الذي منعه المانع محتمل عنده
وجوداً وعدماً لكن المتبادر من قول المدح والحمد اخوان والحمد نقيض
الذم هو المراد فيه ثم اعلم ان للمنازعة ههنا مقامين الاول ان يعلق
التوصيف مطلقاً بالجميل الغير الاختياري الذي يقصد به التعظيم اي سواء
وضع لفظ الحمد او المدح او لم يوضع شيء منهما له وسواء وقع الجميل
موصوفاً عليه وبه هل يصح بحسب العقل في نفس الامر او لا فمنعه صاحب
الكشاف مطلقاً والحق جوازه بحسب العقل في نفس الامر مطلقاً فان العقل
لا يأبى عن الوصف على قصد التعظيم بالمزايا والوصف عليها مطلقاً سواء
كانت اختيارية او غيرها اذا كان الموصوف متصفاً بها ولم يكن مجبراً او
مكرهاً فيها لدلالتها على نوع تعظيم واما الفرق بين الموصوف به وعليه ثم
في احدهما للاختيارية وغيرها وتخصيصه بالاختيارية في الآخر بحسب العقل
فمما يأباه سلامة النظر هذا الثاني اعتبار عموم الجميل او خصوصه في مفهوم
الحمد والمدح بحسب الوضع وفيه خمسة اقوال الاول المنع مطلقاً ذهب اليه
صاحب الكشاف وبعض من تقدم من محققي العربية كما نقلنا من الكشاف
والثاني القول بعمومه في المدح من الجهتين وخصوصه في الحمد منها واليه ذهب
البعض من العلماء والثالث القول بالعموم في المدح ايضاً والخصوص في الحمد
من جهة كونه محموداً عليه لا ذهب اليه الامام الرازي وكثير من العلماء
والمفسرين ايضاً ربما يشعر كلام بعضهم باختصاص الحمد ايضاً بذوي العقول

وقد صرح بعضهم بذلك وارتضاه الشارح في حواشيه لكشاف الرابع القول بعمومه
في المدح والحمد من الجهتين لكن يختص الحمد لغة بذوي العقول وهذا ما عليه الجمهور وهو المفهوم
من موارد الاستعمال الخامس القول بعموم الحمد من هذه الجهة ايضاً فيكون الحمد والمدح
مترادفين ح وهذا هو المفهوم من عبارة الصحاح حيث قال الذم ضد المدح و
المذمة ضد المحمدة بعده قال الحمد ضد الذم ولم يذكر له معنى الكتاب بتفسير جيد
فيه اعني المدح بالثناء الحسن لكن اختصاص الحمد بذوي العقول وعموم المدح
لهما في الاستعمال مما يسبيل الى انكاره ولعل من يقول بترادفهما يقول انه ناش
من الاستعمال كما نشأ كثرة استعمال الحمد في الخالق وكثرة استعمال المدح في
المخلوق مع ان نسبة كل منهما الى الخالق والمخلوق بحسب الوضع على السوال باتفاق
الكل هذا هو جملة الاقوال في مفهومي الحمد والمدح بحسب اللغة والاصح عندي هو القول
الرابع وهذا ما وجب علينا من الابلاغ وما على الرسول الا البلاغ فعليك الاختيار
ثم الاختيار ما قيل لدلالته على عنه وجه الدلالة ان صباحة الخد يدل على اعتدال
المزاج واعتدال المزاج يدل على الافعال الجميلة انتهى ومما يؤيد هذا المعنى قوله
عليه السلام اطلبوا حوائجكم من حسان الوجوه تصريح بما فهم الى آخره ليحسن قوله
في الشكر لكن مورده نعم اللسان وقوله ضمناً اي لزوماً او لا صراحة ولا قصداً
من اللفظ وليس المراد انه مدلول تضمني للفظ الوصف وكون فعل اللسان متبادراً
منه لا يستلزم انتهام معنى اللسان على الدخول في مفهومه بل مدلول بالدلالة التزامية
على كونه خارجاً من المفهوم مضافاً اليه ذلك الفعل المخصوص فالاضافة الى اللسان
داخلة في مفهوم الوصف على التبادر والمضاف اليه خارج كمفهوم العمى بالنسبة الى مفهوم

ولما كان المقام مظنة ان يقال ان الوصف يعم اللساني والجناني بدليل صحة قولهم وصفته في
نفسي بكذا الكيف مدل على انه باللسان دفعه بانه اذا اطلق الوصف لم يتبادر منه الى الفهم
الا ما هو باللسان والفاظ الحمد وتحمل على ما تبادر منها فان قلت اذا كان معنى اللفظ
عاما والعام لا دلالة له على الخاص لوجه لكيف يتبادر الى الفهم قلت امثال ذلك كثيرة
ومنه الوجود فانه اذا اطلق يتبادر منه الى الخارجي مع صحة تقسيمه الى الذهني والسر في ذلك
اما ظهور ذلك الخاص بحسب الماهية والانسية او لكثرة في نفسه او كثرة استعمال اللفظ
في القدر المشترك في ضمن ذلك الخاص فيصير كانه جزء معناه ويجوز ان يكون اللفظ حقيقة في
ذلك الخاص ومجازا في خاص آخر غيره ويكون التقسيم باعتبار معنى مالك لتسلطها بطريق
عموم المجاز واعلم ان القول المخصوص آه لم يرد به مجرد ان الدلالة على التعظيم معتبر
في مفهوم الحمد لغة لان لفظ التعريف اوضح دليل على مجرد اعتبار الدلالة فلا حاجة
الى ذكره فضلا عن تأييده ولم يرد ايضا ان حقيقة الحمد لغة الوصف بالمعنى المصدري
واطلاقه على القول بمعنى المقول لكونه دليلا عليه ومظهرا له لان هذا المعنى ايضا مما
لا يتوهم خفاؤه على ان اللفظ لا يساعده والسوق لا يوافقه ولا ان اختصاص
الحمد بالقول وان شاع في لسان اهل اللغة ليس بحسبانه من القول بل حسنه شيء يظهر به حسنه
الكمال او حسن الجمال لكنه خص بالقول لانه المتعارف المشهور في الاظهار والتعريف
المذكور للحمد يكون في الحسنة تعريفا لنوع منه او لاخفاء في فساده لانه لا شبهة في
اختصاص الحمد لغة بالقول الملفوظ المسموع بالحس الظاهر لاطباق جمهور اهل اللغة عليه
ودعوى الوضع على خلاف ما عليه الجمهور من غير سند يعتمد عليه من النقل من ائمة اللغة او
شهادة الاستعمال غير مسموعة وكلام بعض الصوفية مع ان له محملا صحيحا لا يصلح معارضة

لاجماع

لاجماع اهل اللغة بل الحق ان هذا الكلام تمهيد لبيان كون الحق حامدا لنفسه فانه
لما ذكر ان الحمد لا يكون الا باللسان وكان هذا مظنة الاشكال بما ورد في الآيات
والاحاديث من ان الله تعالى يحمد ذاته مع انه منزه عن اللسان وقد التزم علماء
الظاهر بتأويله بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم كيف يحمدونه تعالى كما قالوا
في التسمية اراد ان يذكر كلمة يندفع به هذا الاشكال بلا تكلف فذكر ذلك التحقيق
وعلم منه ان الحمد يطلق على الفعل ايضا وان كان بحسب المجاز فقال ومن هذا القبيل
حمد الله اي من قبيل الحمد الفعلي فاندفع الاشكال بلا حاجة الى تكلف وحاصله
ان القول المخصوص يعني الوصف بالجميل آه ليس وضع له الحمد واطلق عليه لكونه قولا
محضا مخصوصا بل لانه دال على صفة الكمال ومظهر لها يعني ان الملحوظ الاصلي والعمدة
العظمى في وضع لفظ الحمد لهذا القول المخصوص هو هذا المعنى لا خصوصية القولية فقط كلفظ
القلم والفرجار فان وضعهما لما اطلقا عليه ليس لانه قطعة من القصب او الحديد فقط
بل لانه يكتب به صور الحروف او يرسم خطوط الجداول وهما العمدة في وضعهما و
خصوصية القضية في مفهومهما وقعت على سبيل الاتفاق ليست من الاسباب التي
عرضت عند الوضع وقس عليهما لفظ الحمد فاذا كان العمدة في مفهوم هذا المعنى
كان ذلك روحانية الحمد وثباته فلذلك ادعى بعض الصوفية وهو شيخ الشيوخ جنيد
البغدادي ما ادعى لان شأنهم النظر الى روحانية الاشياء والتنبيه على اللباب
والخلاصة معرضا عن القشر حتى ان الامام الغزالي صرح في بعض رسائله ان لفظ
القلم موضوع لما يظهر به الصور روحانية كانت او حسية فيصح ان يطلق على القلم
الاعلى الالهي وهذا ايضا بناء منه على ما ذكر واذا كان حال هذا المعنى كذلك

فكان حقيقة الحمد اللغوي حاصلة عند حصول سواء حصل هذا المعنى من القول او غيره فاذا
استعمل الحمد فيه فكان مستعمل في مفهومه اللغوي والمقصود من هذا البيان ان استعمال
الحمد في حقه تعالى وان كان على سبيل المجاز لكنه اذا نظر بعين التحقيق فكانه
مستعمل على الحقيقة فظهر منه ان العلاقة المجازية قوية جداً وان هذا المجاز في غاية
الحسن واللطافة ولذا قال فيما نقل عنه هذا هو التحقيق واما ما يقال من انه تعالى
حمد ذاته على السنة عباده فتكلف مستغنى عنه انتهى وما يقال ان ما ذكره الشريف
رحمه الله تكلف ايضاً لان الكلام النفسي ثابت على اصل الاشاعرة فيصح حمد الله تعالى
لذاته في بحسب اللغة بلا تكلف ففاسد لان المعتبر في مفهوم الحمد لغة هو القول
اللفظي المسموع بالحس الظاهر لا ما يعم القول اللفظي والنفسي فالتعميم في يكون ايضاً بحسب
المجاز مع ان التوجيه يختص في لمذهب الاشاعرة بخلاف ما ذكره الشريف على ان الكلام
النفسي امر دون اثباته خرط القتاد خصوصاً بالنسبة الى عامة اهل اللغة فانهم
لا يدركونه اصلاً لانه مدقق اسسه فيه الاشعري ومراد الشريف توجيه ما وقع في
القرآن والاحاديث من حمد الله تعالى ذاته ولا شك انهما واردان على لسان
عامة اهل اللغة والعرف العام فوجب توجيه الكلام على وجه يصح في مشرب العرف
العام ويمكن فهمهم اياه ثم ما وقع من كلام الصوفية في الحمد وتقسيمهم الى الاقسام
مبني على المعنى المجازي ذكره الشريف ومرادهم من الحمد القولي هو ما يكون بالكلام
النفسي لا بالقول المعتبر في مفهوم الحمد لغة فلا يكون الحمد القولي فيما ذكروه وارداً
على اللغة ولا هو مجاز يصح اعتباره عند العرف العام واهل اللسان مطلقاً كما
عرفت فلا يكون قولهم حجة على الشريف اذ مراده تصحيح اللغة بحملها على اقرب المجازات

عند

عند اهل اللسان واراد كلام البعض الصوفية نوع تأييد لحسن هذا المجاز لا تصحيح حمد الله
تعالى ذاته على اصطلاحهم واما توصيف ذلك البعض بالتحقيق فاشارة الى ان
هذا الاعتبار في الحمد ناش عن نظر التحقيق الناظر الى بواطن المعاني لا الى قواب
الالفاظ كما هو شأن ارباب الظواهر وهذا اقوى اي بالنسبة الى عدم
تخلف المدلول من الدال وان كان اضعف من القول بالنسبة الى مبادرة فهم
المدلول منه وانضباطه لما قيل من ان اللفظ اول من العقل فانه يفصح عن كل
خفي ويجلي كل مشتبه لانه بتعيينه بازاء المعنى كان علماً له كلما سمع يتبادر منه
اليه بخلاف العقل فانه وان كان العلاقة فيه عقلية بها يستلزم الدال المدلول
ولذلك لم يتخلف المدلول عنه لكن يحتاج فيه الى تصرف العقل اكثر مما في القول
كما لا يخفى فلذلك لم يتبادر منه مدلوله تبادره من القول ان قلت دلالة
الافعال ايضاً قد تتخلف كدلالة الاعطاء للغرض على السخاء اذا لم يعلم الغرض
قلت ليس فيه دلالة عقلية بل وهمية فان غير الدال توهم دلالة الدال العقلية
في الواقع هو العطاء لا الغرض فلا دال هنا ولا علم له بل توهم غير الدال دلالة
فلا تخلف بين الدال والمدلول بحسب الواقع ولو سلم فالمراد ان الدلالة العقلية
قد تكون قطعية لا يتصور تخلفها بخلاف الدلالة الوضعية من حيث هي دلالة وضعية
وهذا القدر كاف فيما نحن فيه انت كما اثنيت على نفسك هذه الجملة
استينافية ولا يخفى ما في ضمنه من الثناء الاجمالي التام الكامل وجعل الضمير المرفوع
تأكيداً للمجرور وان كان فيه زيادة ملائمة لترتيب الحديث على ما قبله كما لا يخفى
تكلف مستغنى عنه قد ظهر مما ذكره في تعريف الحمد انه يعني من عموم الجميل من

عدم تقييد الوصف ظهر عموم المتعلق وبلفظ الوصف ضمناً وبقوله باللسان تصريحاً
ظهر خصوص المتعلق ولما صرح ايضاً بتعاكس حال هذين الامرين في الشكر ظهر في كل من
الحمد والشكر عموم وخصوص من وجه بالنسبة الى الآخر كما لا يخفى وهذا معنى قوله
ولما كان تعاكس الموردين آه اذ متعلقة النعمة الواصلة الى الغير صرح بهذا
القيد الامام الرازي كما نقل عن الشريف رح والحق ان هذا القيد معتبر في
مفهوم الشكر لغة بدلالة انهم جعلوا نقيض الكفران ولا نزاع انه عبارة عن
جحود نعمة وحملت الى الجاحد وانما لم يصرحوا به في تعريفه لتبادره الى الفهم
من مقابلة النعمة ومراد الشريف من ايراد هذا القيد بحسب ما اعتبر في مفهوم الشكر
لغة ولم يرد ان هذا القيد مراد في عبارة الشارح البتة يرشدك اليه انه لم يورد
هذا القيد في قوله فكانه قيل الشكر آه فانه لما لم يفهم من عبارة الشارح لم يعتبر
في حاصل ما ذكره وموردوه تلك الثلثة يفهم انه يناسب عموم مورد
الشكر اقترانه بالفعل مثل اعملوا آل داود شكراً وخصوص مورد الحمد اقترانه
بالقول في مثل وقالوا الحمد لله الذي اتعه ثم اعلم ان عموم مورد الشكر مذكور
في الكشاف لكن المفهوم من اكثر كتب اللغة كالصحاح وغيره اختصاص مورده
باللسان ايضاً فانهم فسروه بالثناء على المحسن بما اولاه من المعروف ولا
شبهة ان الثناء لغة يختص باللسان لانهم فسروه بالذكر الخير وفسر بعضهم بالكلام
الجميل وايضاً ذكر ان الحمد اعم من الشكر من غير تعرض لعموم الشكر بل صرح الراغب
الاصفهاني بخصوص الشكر فقال كل شكر حمد وليس كل حمد شكر وايضاً اطبقوا
على ان الشكر ضد الكفران الذي فسروه بجحود النعمة المفسر فيما بينهم بالانكار مع العلم الذي

هو ضد الاقرار فيكون الشكر في اللغة الاقرار بانعام المنعم والثناء عليه بذكر
معروفه واخصه من الحمد بخصوص متعلقه بالنعمة وكون المعظم فيه بوصف الانعام
فقط بخلاف الحمد كما بحثته والامام الرازي خص الحمد كالشكر بالنعمة فقيد
في الشكر بالوصول الى الشاكر فوجه اختيار الحمد في الاوائل الكتب على الشكر لشموله
غير النعمة الواصلة وايضاً يفهم من ظاهر كلامه ان الشكر مختص بمورد اللسان
كالحمد فانه قال ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله والشكر لله
بل مع علم كون المنعم موصوفاً بصفات الكمال وذكر الامام الغزالي ان الحمد
من اشغال التسبيح والتهليل فيكون باللسان قطعاً والشكر من اشغال الصبر والتفويض
فيكون بالجنان البتة وايضاً الشكر مقابل الكفران الذي موحاله قلبية والحمد هو
مقابل اللوم الذي يكون باللسان فعلى هذا يكون النسبة بين الحمد والشكر مباينة
وبالجملة كلمات القوم مضطربة في الحمد والمدح والشكر يشهد بذلك تتبع كتبهم
وجملة الاقوال ما اوردته عليك والمختار عندي في الحمد ما ذكرته سابقاً واما
المختار في الشكر فما ذكره الشارح مع تقييد النعمة بوصوله الى الشاكر ويمكن ان يحمل ما
ذكر في كتب اللغة على المسامحة ويحمل كلام الراغب على الحمد والشكر العرفيين ويفسر
الكفران بالجحود وبالانكار مطلقاً سواء كان باللسان او الاركان او الجنان باتيان
ما يدل على الانكار وينافي الاقرار والتعظيم او بعدم اتيان ما يدل على اظهار النعمة
باحدى تلك الموارد الثلثة فيكون الشكر اظهار النعمة باحدها لكن على وجه التعظيم وهو
قد اوفسر بالستر مطلقاً وتاول كلام الامامين فكانه قيل الشكر آه اراد
ان ما ذكره من بيان حال الشكر عقيب تعريف الحمد يغني عن تعريفه وذلك انه علم من

تعريف عموم متعلقه وخصوص مورده ثم لما عقبه ببيان حال الشكر مطلقا ومورده
على عكس الحمد من غير تعرض لتعريفه علم منه ان الشكر مرادف للحمد في انه امر يقصد به التعظيم
الا انه يكون في مقابلة النعمة خاصة ولوحظ باتي تورد كان من احد الموارد الثلثة
ويحدس منه تعريفه بانه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه فظهر مما ذكرنا ان تعريف
الشكر مستفاد من مجموع ما ذكر في الحمد والشكر اللغويين والاعتماد على ما يذكر في
تعريف الحمد العرفي ليس في استفادة نفس التعريف بل في ترك التصريح به او بالامر
المشترك بين الموارد وهو الفعل كما صرح به بقوله وانما لم يصرح الخ وهذا مما لا شبهة
في صحته لانه لما علم هذا التعريف المفصل المصرح به في الحمد العرفي علما ضمنيا اجماليا
مما سبق في بيان حال الحمد والشكر لما كفته فتصريحه وتفصيله في موضع آخر يغني عن
التفصيل هنا اذ يعلم منه ان هذا المحل اذا فصل يكون كذلك فلا حاجة الى التصريح
والتفصيل هنا ولا ينافي ذلك ايراد لفظة كان لغرض آخر يغني الاشارة بها الى ان
المعتمد عليه ليس خصوص العبارة المتقولة الداخلة عليها لفظة كان كما لا يخفى وقوله فكانه
قيل الخ اراد به ما يؤدي هذا التفصيل فالمعتمد عليه هو التفصيل المذكور مطلقا سواء
كان بهذه العبارة او بعبارة اخرى مثلها وانما لم يعرف الشكر اللغوي ولم يكتف حال
الاحالة لان تفصيل المعنيين العرفيين مهم به اذ يبتني عليهما بعض كلماته في تطبيق قرائن
خطبة المص على المراتب الاربعة للنفس كما سيصرح الشريف هناك ثم التفصيل انما
يكون بالنسبة الى المجمل الذي فهم من السابق وقيد الوصول الى الشاكر لم يفهم من السابق
بل هو قيد اعتبره الشريف من عند نفسه تحقيقا لمفهوم الشكر لاجل الكلام الآتي
فلا يلاحظ في التفريع بقوله فكان واسم الاشارة على تقدير اشارة الى التعريف انما هو

الحمد المعلوم من التعلق وخصوصا بعد وتعميم الموارد الثلثة مصرح بها وحاصل التعريف

اشارة الى التعريف المذكور بقوله فكانه قيل الخ وقيد الوصول ليس بمذكور فيه على انه
لو اعتبر قيد الوصول في المحل المفهوم مما سبق لصلح ان يكون التعريف المصرح به في الحمد
العرفي مفصلا له ايضا اذ احماله ليس الا من جهة اجمال الامر المشترك بين الموارد الثلثة
فاذا فصل ذلك الامر هناك لم يحتج الى تفصيله هنا هذا اذا كان المشار اليه بذلك
التعريف واما اذا كان الامر المشترك بين الموارد الثلثة فالامر ظاهر فلا يرد ان
تعريف الحمد العرفي لا يصلح لان يعتمد عليه في تفصيل هذا المجمل لان النعمة فيه عامة ففيه
نوع خفاء بالنسبة الى اخرين لانه لم يظهر مما عدم ظهور الاولين وان كان الجميع مشتركا
في اصل الظهور وذلك لان مبناه وقوع الحمد على غير الانعام وهو مع خفائه في نفسه
لعله غير مصرح به فيما سبق بل هو معلوم من مجموع الكلام كما كفته بخلاف وجود الشكر بدون
الحمد فان مبناه عموم مورده وهو مصرح به بخلاف مادة الاجتماع فانه ايضا ظاهر جدا
اما من حيث المورد فللتصريح ببيان مورد الشكر واما من حيث المتعلق فان وقوع الحمد
في مقابلة الانعام وان لم يصرح به ايضا الا انه معلوم لا خفاء فيه قطعا وذلك لان
اكثر وقوع الثناء مطلقا في مقابلة النعمة وقلما يثني احد الا لانعامه كما قيل عنه ان الوصف
بالجميل في مقابلة الانعام هو الغالب واما الوصف في مقابلة الفضيلة فهو قليل بالنسبة اليه
وان كان كثيرا في نفسه ففيه نوع خفاء انتهى وايضا اطلاق الحمد على الثناء في مقابلة الانعام
شائع بحيث شهرته عن البيان بخلاف في مقابلة غيره حتى توهم بعضهم اختصاصه بالانعام كالشكر
على ان قوله قد ترتب بلفظ قد المفيدة للتعليل يدل على قلة وقوع الحمد على غير الانعام
وكثرته على الانعام فلا يخلو الكلام عن الاشارة الى مادة الاجتماع ايضا وبالجملة ان
العموم من وجه يقتضي عموما من الطرفين وخصوصا كذلك وقد صرح سلمه بها قبل التفريع

وبقي واحد وهو عموم الحمد متعلقا قد ذكره في موضع التعليل للتفرع لانه من الاشياء الاربعة
التي يقتضيها التفرع ولا يتم الا بتمامه فيكون من جملة العلل فكانه قال فيبنيها عموم آه
لان ثلثة الامور الاربعة علم من قبل وواحد الباقي ايضا ثابت لان الحمد قد آه
واما اعادة خصوص الشكر فلمزيد تاكيد عموم الحمد وزيادة توضيح خصوص الشكر من حيث المتعلق
ولا يخفى ان نوع الخفاء على الوجه الذي يحتمله لا ينافي الاشتراك في اصل الظهور فلا ينافض
ذلك قوله قد ظهر مما ذكره آه وهي المزايا آه جمع مزية على وزن فعيلة بمعنى الفضيلة
كذا في ديوان الادب والفضيلة في اللغة اعم من المتعدية وغيرها والمزايا المتعدية
ما يسببها يتعدى وتنفصل عن صاحبها شيء كان في تحت تصرفه الى الغير وليس كذلك
المزايا الغير المتعدية وان كان يمكن ان يحصل بها اثر في الغير وعلى هذا فمن قوله اعني النوال
والعطايا نوع مسامحة فكان التعدية لما كانت باعتبار آثارها فسرها بها اشارة
الى ان توصيف المزايا بالتعدي باعتبار الاثار والمراد الاعطاءات والانعامات
مترادفان آه ظاهر كلام الشارح يدل على ان للالاء اختصاصا بالظاهرة
وللنعماء بالباطنة لغة او عرفا ولهذا خص الحمد بالاول والشكر بالثانية لنوع اختصاص
الحمد بالظاهر والشكر بالباطن ولما لم يثبت هذا الاختصاص لغة وعرفا وجه الشريف
كلامه بان تفسير الالاء بالنعم الظاهرة والنعماء بالنعم الباطنة ليس بناء على انهما
معنيان حقيقيان لهما بل بناء على التجوز بقرينة مستفادة من نظم كلام المصنف تخصيص الحمد
بالاول والشكر بالثانية والتقابل بينهما فان رعاية جهتهما يقتضي تفسير كل منهما بمعنى
على حدة ولا ينافي ذلك نزع التخصيص والمقابلة على ارادة المصنف كل منهما معنى
على حدة مناسبة للتخصيص والمقابلة حتى يصح التخصيص والمقابلة كما افاده عبارة الشارح

كانه قال وخص الحمد بالالاء مريدا بها النعم الظاهرة والشكر بالنعماء مريدا
بها النعم الباطنة بحسب المقام وقابل بينهما لان ارادة هذين المعنيين على هذا
الوجه مناسبة للمقام لان الحمد مختص بالظاهر والشكر غير مختص فيكون التعليل
في الحمد راجعا الى الارادة على هذا الوجه فقوله وخص الحمد آه اي اراد
هذين المعنيين المتفرع على ارادتهما الخصوص فيه اجراء تعليل الاصل على
الفرع في الكلام نوع مسامحة والامر فيه سهل الحاصل ان العلم بارادة
المعنيين المجازيين من الالاء والنعماء حاصل من التخصيص والمقابلة كوجود
التخصيص والمقابلة متفرع على وجود هذين المعنيين المرادين في نفسهما لمناسبة
بينهما الشارح واوضحها الشريف وعلى هذا لا مخالفة بين كلام الشارح
والشريف هذا ولا يبعد ان يقال مراد الشريف هو الاعتراض على الشارح
لا توجيه كلامه فما ذكره حل لكلام المص من عند نفسه على وفق الواقع ثم لما راى
الشريف ان عدم الاختصاص بالظاهر لا يناسبه تفسير النعماء بالنعم الباطنة
بل يناسبه تفسيرها بالعامة من الظاهرة والباطنة اعتبر في الشكر كون المشرف
موارده نعمة باطنة اذ هو المناسب لتفسير النعماء بالباطنة ولقوة المناسبة
في الحمد قال فيه تقتضي ولضعفها في الشكر قال فيه ناسب فوجب ان يحمل قوله
او لا يقتضي تخصيص كل منهما آه على الاعم منهما ليناسب ذلك الاجمال
هذا التفصيل لا يقال ان الشكر بجميع انواعه الثلثة من نعمة فما وجه تخصيص
مورد الثلث لانا نقول لا تخصيص بل المراد انه عد الشكر جميعا من الباطنة
تغليبا لان اشرف موارده نعمة باطنة وان كان اكثرها ظاهرة وظهر

مما ذكرنا ان اعتبار اشرف الموارد لا بد منه في توجيه الكلام والتصريح
اعتبار المقابلة بتصريح ولا شك آه اعلم ان القس عد نفس الحمد والشكر
من الالاء والنعماء لكن لما كان كونهما من النعم الظاهرة والباطنة لا يظهر
الا باعتبار حال موردهما بين الظهور والبطون فيهما واقتصر على بيانهما اعتمادا
على انكشاف حال الحمد والشكر بهما الا انه كان يكفي في ذلك بيان الظهور
والبطون في الموردين مطلقا بدون التعرض لكونهما نعمة لكنه تعرض لكونهما نعمة
كانه قال الحمد نعمة ظاهرة لظهور مورده الذي هو نعمة ظاهرة في نفسه ايضا
في يتضاعف قوة المناسبة وقس عليه وجه تعرفه لكون مورد الشكر نعمة
رعاية للمقابلة تقليلا للجموع قوله اقتضى وناسب لان التخصيص فقط بلا اعتبار رعاية
المقابلة لا يقتضي تفسيرهما بالمعنيين المتقابلين كما لا يخفى على من له ادنى سكة
وان كان حسنا آه اشارة الى دفع ما يمكن ان يتوهم ان فعل اللسان اشرف لانه
ابلغ في اظهار النعمة واول عليها من الاعتقاد والجنان وعمل الجوارح لما فيه
وحسنه الشكر اظهار النعمة فهو افضل انواع الشكر ولهذا قيل الحمد رأس الشكر
ما شكر الله عبد لم يحمده وذلك ليس الا لكون الحمد باللسان الظاهر الدال على تعظيم
المنعم الكاشف عن نعمه على اتم وجه من غير اصم آه يعني ان المراد من التعظيم
في تعريف الشكر هو التعظيم في نفس الامر المطابق للواقع الصادر عن صميم القلب فاذا
كان الانباء عن مورد القلب يحصل هذا التعظيم بلا انضمام فعل غيره ولا ينافي
ذلك اشتراط عدم مخالفة اللسان والاركان لان المراد من الاستقلال
عدم الاحتياج الى فعل غيره لا عدم الاحتياج الى شيء مطلقا واما اذا كان

التعظيم الواقع مطلقا تعظيم القلب فقط وعدم تعظيم اللسان والاركان تعظيما لانبائهما عن التعظيم بنا الواقع
لدى هو تعظيم القلب فباطل لما يلزم منه ان يكون فعل اللسان والاركان شكرا حقيقيا بل الضرب من التأويل
وذلك بين البطلان كما لا يخفى على اهل الاذعان منه طاب مثواه

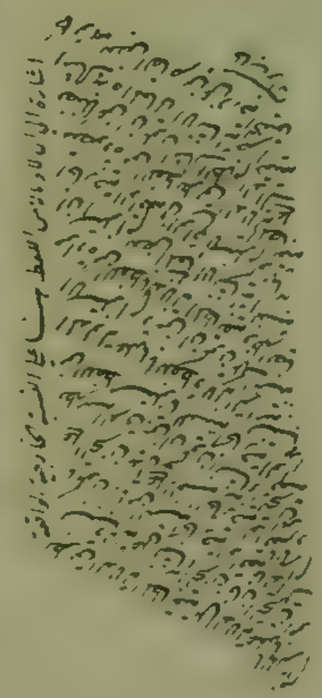
من الموردين

من الموردين الاخيرين فلا يحصل الا بحصول ذلك الانباء من القلب ايضا فان
كان انباؤه خفيا لا يعلم الا بقرائن خارجية فيكون انباء القلب شرطا في كون
فعل الموردين تعظيما فلا يحصل باحدهما بدون فعل القلب ثم اعلم ان فعل اللسان
وهو الوصف بالجميل آه اذا اعتبر في حد ذاته ملوحا منبئا عن التعظيم يكون شكرا
او حمدا في حد نفسه لكن شرط الاعتقاد ومن الجنان وعدم مخالفة الاركان
كما مر واذا اعتبر كونه ترجمانا يفضي عن حال القلب يكون فرعه لفعله الذي
هو اعتقاد الاتصاف المنبئ عن التعظيم فيكون الشكر هو ذلك الاعتقاد و
فعل اللسان منظورا يكون ذا الا على الاعتقاد لا يكون منبئا عن التعظيم في حد نفسه
فلا يعتبر معه شرطية فعل القلب وعدم مخالفة الاركان وانضمامهما وقس
عليه حال الاركان لانها نعم جليلة في نفسها آه لانه لا بد منها في تعيش
الانسان لجلب الملايم ودفع المنافر وتحصيل النافع والاحتراز عن الضارة
كالذائقة مثلا فانه يحصل به جلب المطاعم النافعة ودفع الضارة وقس
البواقي عليها والجلب والدفع وان كان بسبب ادراكاتها ايضا الا ان
تلك الادراكات الجزئية ليست مقصودة في نفسها وكمالات يقصد تحصيلها
بحسب ذواتها فلا تعد نعمة مستقلة بل يلاحظ في كون الحواس نعمة جليلة والمراد
من الادراكات التي عدانها اخرى وحمل الحواس وسائل اليها هي الادراكات
التي يقصد الى تحصيلها لكونها مقصودة في نفسها وكمالات للنفس بحسب ذواتها
لا لاجل توقف التعيش عليها وهي انواع الادراكات الحسية والعقلية الجزئية
والكلية من التصورية والتصديقية الضرورية والنظرية التي يقصد تحصيلها لاجل

تحصيل النفس فانها كلها يتوسل اليها بالحواس اما ابتداء او بواسطة شرح
وملايماتها اى مدركاتها او ما هو شرط الاحساس بها كالضوء مثلا فانه
يجوز ان يعد من ملايماتها من وجه فافهم قوله اما اخبار آه اعلم ان هذا
المقام لا ينكشف حق الانكشاف الا بحق معنى الاخبار والانشاء فنقول
ان النسبة الذهنية المعقولة المتصورة بين الشيئين على نوعين تام وهو ما يصح
سكوت المتكلم عليه وغير تام وهو ما لا يصح سكوته عليه واللفظ الدال على
النسبة التامة يسمى كلاما مطلقا ثم النسبة التامة تنقسم الى قسمين قسم يحصل في
الذهن بطريق اشعار بحصول نسبة اخرى في الواقع من غير ايجاد لها باللفظ شعرا
بمطابقته لتلك النسبة الخارجية ايضا وهذا الحاصل في الذهن هو المراد بقولنا
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة والمسمى بالحكم والتصديق عند الحكيم و
المحتمل للصدق والكذب والمعبر عنه بالايقاع والانتزاع والايجاب والسلب
وامثال ذلك من التعبيرات والمسمى واحد وتختلف العبارات باختلاف الاعتبارات
والكلام الموضوع لهذا القسم من التام باعتبار الاشعار بالمذكور الدال عليه
المعبر عنه بهذا الاعتبار يسمى خبرا واخبارا حقيقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه بهذا
الاعتبار وان كان بدون هذا الاعتبار قد يطلق عليه الخبر مجازا كالخبر المستعمل
في معنى الانشاء تسمية باعتبار ما كان عليه في الاصل او اصطلاحا كما هو عند العلماء
العربية فان الخبر عندهم ما كون على هيئة الكلام الدال على المعنى الخبري سواء قصد
منه المعنى الخبري اولا ولا مشاحة في الاصطلاح فان عنايتهم الى حال الالفاظ
بالذات والى جانب المعنى بالتبع فالمناسب في اصطلاحاتهم رعاية جانب اللفظ

ثم اعلم ان مدلول الخبر هو النسبة الذهنية المسماة بالاذعان والنسبة
الخارجية التي يشعر الكلام بمطابقتها اياها انما هي مدلوله بتوسط هذه
النسبة الذهنية لاعتبار حيثية الاشعار في المدلول بحسب الوضع و
لذلك كان محط فائدة الخبر هو النسبة الخارجية بافادة حصولها
في الخارج فالموضوع له لكل فرد فرد مما يصدق عليه مفهوم الخبر كل فرد فرد
من النسب الجزئية الذهنية الغير المستقلة المنظورة بكونها مرايا لملاحظة
احكام غيرها الملحوظة بطريق مطابقتها للخارجية حيث كونها مدلولة من اللفظ
على طريق عموم الوضع وخصوص الموضوع له لكن الوضع لها ليس الا باعتبار
صورتها العقلية لان الالفاظ موضوعة بازاء صور ذات الموضوع له فلا
يمكن الوضع للاذعان بدون تصوره وتعيين اللفظ بازاء صورته فالقصد
الاصلي في الوضع الى ذات ما وضع له والصورة المتعلقة منه مرآة والة
للوضع له واياك ان يتوهم ان لفظ الخبر موضوع للنسبة الخارجية بتوسط النسبة
الذهنية وجعلها مرآة لها في وضعها لان المرآتية في الوضع انما هي الصور
التصورية الساذجة التصديقية الاذعانية فلو وضع لفظ الخبر للنسب
الخارجية يكون مرآة الوضع صورها التصورية الساذجة والنسبة الثانية
الذهنية التي هي مطابقتها للخارجية ليست صورة تصورية ساذجة لها
والا لم تكن ثانية بل ليست صورة علمية لها مطلقا فان التطابق المعتبر بينهما
ليس تطابق الصورة لذي الصورة لان الصورة لا تخالف لذي الصورة
والذهنية ربما تخالف للخارجية فيلزم ح ان يوجد الصورة بلا ذي الصورة

فيلزم ثبوت العلم بلا معلوم متميز وهو باطل قطعا كما لا يخفى على من تصور مفهوم العلم
فاعتبار تطابق الذهنية للخارجية لصدقها لا لعلميتها فلا يكون النسبة الذهنية صورة
للنسبة الخارجية بالذات بل من حيث انها صورة لمعلوم متميز بها يطابق ذلك
المعلوم المتميز للنسبة الخارجية فهذا التطابق في الحقيقة للمعلوم المتميز بحيث صورته
الذهنية الا ان العلم والمعلوم لما كانا متحدين بالذات سمي هذا التطابق
الى الصورة الاذعانية فلو كان وضع الخبر للخارجية متعلقها بصورته التصورية
لم يكن الصورة الاذعانية مفهومة منه ولم يحتمل الكلام للصدق والكذب وهو
خلاف الواقع وقسم لا يحصل كذلك بل يحدثه المتكلم بلا اعتبار كونه صورة اذعانية
بقصد تطابقها للنسب الخارجية الواقعية سواء وجد النسبة الخبرية بحسب الواقع
فيه قبل احداث هذه النسبة الانشائية كما في الاخبار المستعمل في النسبة الانشائية
المكيفة بمعنى من المعاني المناسبة للنسبة الخبرية الاصلية او لا كما في سائر الانشاءات
وان دلت بالالتزام على نسب خبرية اخرى حاصلة بعد احداث النسبة الانشائية
على ما سيجيء تحقيقه وبالجملة النسب الانشائية المدلولة للكلام الانشائي هي النسب
التامة الغير المستقلة الجزئية الملحوظة لتعرف احكام غيرها المحدثة في ذهن المتكلم باحداثه
عند تكلمه الكلام الانشائي الدال عليها بتلك الحيثية بدون ان يلاحظ لها
تطابق الى النسب الآخر الخارجية الخارجة عن مفهوم اللفظ وبدون ان يكون منشأ
حصول تلك النسب الخارجية بلا احداث المتكلم اياها كما في النسب الخبرية
بل يكون حصولها باحداثه فقط بلا تحصيلها من خارج ولا احداثها بسبب
الكلام الانشائي نعم يحدث به وبآلته معان اخر ونسب خارجية خارجة عن



مفهوم

مفهوم هيئة الكلام الانشائي منها ثبوت محمول الكلام الانشائي لموضوعه
وذلك اذا كان المحمول من المعاني التي تسبب بالقول كمحمولات العقود والشرعية واشباهها
مثلا اذا قلت بعت فان هذا الكلام الانشائي سبب لثبوت البيع للمتكلم لكن ثبوت
البيع له ليس مفهوما مطابقيا لهذا الكلام الانشائي بل هو مدلول التزامي لازم لهذه
النسبة الانشائية المفهومة من لفظ بعت لانه من متعلقات تلك النسبة فافهم ولا تغفل
وقس مثاله عليه ومنها ثبوت معان آخر من متعلقات النسب الانشائية للمتكلم بالكلام
الانشائي كثبوت معنى الامر للمتكلم بالكلام الامري فان ذلك انما يحدث
بسبب الكلام الانشائي وقس عليه حدوث ثبوت سائر المعاني الانشائية للمتكلم بسبب الكلام
الانشائي من متعلقات النسب الانشائية كالتمني والترجي والنداء واما الهائم
الاخبار الذي هو فائدة القاء الكلام الخبري فحدث ثبوته للمتكلم بسبب الكلام الخبري
فيقال له مخبر فاذا قصد من الكلام الاخباري الدال على انشاء النسبة الذهنية
المكيفة بالاخبار المحدثة في ذهن المتكلم باحداثه اي بقصد انشاء الاخبار يكون الكلام انشاء
لا خبرا وان كان يدل على النسبة الخبرية بالالتزام ويفيد فائدة الخبر تبعا لان خصوصية
كيفية النسبة الانشائية وهو الاخبار بعض ذلك والمتكلم مخبر على هذا في الانشائية
والاخبارية الا انه قصد قصدا اصليا في الانشائية انشاء الاخبار فالمتكلم مخبر
بمعنى انه منشئ الاخبار بالنسبة الى ما هو المقصود في الانشائية ومخبر ايضا بمعنى مفيد
فائدة الخبر بالنسبة الى ما هو المفهوم في الانشائية تبعا واما في الاخبار فمخبر بالمعنى
الثاني فقط بالنسبة الى ما هو المقصود فيها تأمل فانه دقيق ثم المتكلم بالكلام
الانشائي يوصف باعتبار تلك المعاني الالتزامية المحدثة بسبب الكلام الانشائي

المناسبة للنسبة الانشائية الحادثة في ذهنه عند تكلمه اياه. فيقال للمتكلم بالكلام
التمني متمنٍ وبالامر آمر وبالنهي ناهٍ. ولمورد انشاء الحمد حامد وللمنشئ البيع
البيع بائع. وقس على هذا. فاشتقاق الصفة للمتكلم بالكلام الانشائي اما
من محمولات الجملة الانشائية كالبائع والمشتري والمطلق والمعتق او
من كيفيات النسبة الانشائية التي تحدث المتكلم بثبوتها لنفسه بآلية الكلام الانشائي
فيقال له المتمني والحامد والمسبح والمتحسر والمتحزن والموحد اي المقر بالوحدانية
والمدعي والشاهد والمقر والموعد وغير ذلك. فان ماخذ الاشتقاق في
كلها معاني انشائية زائدة على النسبة وكيفيات عارضة لها محدثة بثبوتها بسبب
الكلام الانشائي والنسبة الانشائية كيفية بها محدثة في ذهن المتكلم باحداثه
ودلالته عليها من تلك الحيثية ولذلك اشتق الصفة لمنها واما ما وقع في
كلام بعض العلماء من ان الكلام الانشائي آلة الاحداث معناه المعاني يريد به
معاينة الالتزامية التي ذكرناها اعني ثبوت هذه الكيفيات او هو مسامحة
منه لحدوث معانيه عند حدوث الالفاظ فافهم. ثم الكلام الانشائي يدل
بعضه بالالتزام على النسبة الثابتة التي قصد تطابقها للنسبة الخارجية الواقعة
قبل القاء الكلام الانشائي وكان ذلك البعض موضوعا لها ويدل عليها بذلك
الوضع ولا مطابقة وان لم يدل عليها بالمطابقة في قصد الانشاء منه كالاخبار
التي تستعمل في النسبة الانشائية كيفية بعض المعاني المناسبة للنسبة الخبرية الاصلية
كالتحزن والتحسر والتعجب والمدح والذم وغير ذلك من المعاني يمكن ان يقصد انشاؤها
من التراكيب الخبرية فالاخبار المقصودة منها امثال تلك المعاني انشاءات بالشبهة

وقد

وقد يقال ان الاخبار التي يقصد منها امثال تلك المعاني اخبار حقيقة ومستعمل في النسبة
الخبرية لكن لم يقصد فائدة الخبر ولا لازمها بل قصد معنى من تلك المعاني بنوع
مناسبة خطابية فهو مجاز على اصل المعنى دل عليها بالدلالة العقلية وهذا
لا يبعد كل البعد في غير العقود ونقضه ليس كذلك وان كان قد يدل على نسبة
ثابتة خبرية اخرى بالالتزام ايضا اما لفظ الكلام الانشائي موضوع لها
كالفاظ العقود مثلا بعت فانه يدل بالالتزام على وقوع البيع من المتكلم لكنه
بعد ايراد بعت وقس عليه امثاله او غير موضوع لها مناسب
بالمعاني الانشائية كالالفاظ الموضوعة للمعاني الانشائية ومن جملتها الامر
لتحقق معناه بتقييس الباقي عليه فصول الامر كاضرب مثلا يدل بالوضع على نسبة
الضرب الى المخاطب المكتنفة بالطلب الجزئي الغير المستقل الحادثة في ذهن
المتكلم باحداثها المتكلم في الذهن من غير قصد الاخبار عن وقوع الطلب حين
التكلم اذ ظهر الفرق بين اضرب وبين اطلب منك الضرب الآن او اني منشئ
بالطلب الآن او انشأت الطلب في نفسي الآن وامثال ذلك مما يقصد
الاخبار عن حصول الطلب الحالي عند تكلم هذه الالفاظ فعلم منه ان النسبة
الذهنية الطلبية المدلولة للامر لم يقصد تطابقها الى النسبة الخارجية ولم
يقصد الدلالة على ذلك التطابق وليس من شانها قصد تطابقها ايضا اذ
لا نسبة خارجية لها حتى يعتبر تطابقها لها وان دل بالالتزام على ان المتكلم
باضرب طالب للضرب اي هذه النسبة الخارجية واقعة لكن من المتكلم لا قبله
او الكلام الموضوع للقسم الثاني من النسبة الثابتة الدالة عليه المعبر عنه بالنسبة

انشاء حقيقة ما دام يدل عليه ويعبر عنه به وان كان قد يطلق على الكلام الانشائي
المستعمل في معنى الخبر لفظ الانشاء مجازا او اصطلاحا من علماء العربية وانما
اطنبنا الكلام في هذا المقام لانه مزلة الاقدام ومضلة الافهام وارا احدا
يكشف فيه اللثام عن وجه المرام فكن انت على بصيرة فيما اعطيناك من التحقيق
والله ولي الهداية والتوفيق واذا تمهد هذا التصور فنقول ان الكلام مشتمل على
لفظ الحمد والشكر مثل نحمدك ونشكرك والحمد لله والشكر لله وامثال ذلك
وقولك باسم الله اما اخبار اي جملة خبرية تقصد بها معنى الخبر ويجوز ان يراد من الاخبار
اعلام النسبة الخارجية فنقول اما اخبار بمعناه شيء يقصد به الاخبار واما انشاء
مستعمل في انشاء الحمد والشكر والتسمية اما بطريق النقل العرفي ان ثبت كما ذهب اليه
بعض العلماء وبخصوص هذه الاقوال وقولك باسم الله وانشاء بالنقل لكون التسمية
والشكر والتحميد مذكورات فيها صراحة فنقلها لانشاء التسمية والحمد والشكر
اولى بخلاف قولك الله عالم الله كريم فان امثال ذلك وان كان فيه معنى التوصيف
بالجميل الذي يحصل به الحمد والشكر ومعنى ذكر اسم الله لكن التسمية والتحميد والشكر ليست
مذكورات فيها صراحة وايضا ليس في انشاء الحمد والشكر والتسمية بهذه الاقوال
تخصيص صيغة دون صيغة واسم دون اسم فان انشاء الحمد والشكر والتسمية بتلك
الاقوال يعم جميع الوصف بالجميل والتسمية بجميع اسم الله ويحيطها احاطة اجمالية
فكان فيها وصفا بجميع الصفات الجميلة وانشاء جميع انواع الحمد والتسمية بجميع اسم
الله فلذلك اختيرت تلك واما بطريق المجاز كما في ساير الاخبار المستعملة في
انشاء الحمد مجازا نحو الله عالم وزيد جواد عند قصد انشاء الحمد لا قصد الاخبار

وانما

وانما قدم احتمال كونه اخبارا لكونه الاصل كما صرح به ولان ظاهر اكثر كلمات
العلماء والسلف مشعر بكونه اخبارا فان العلماء اختلفوا في اقوال الحامدين و
الشاكرين المشتملة على لفظ الحمد والشكر وكذا في اقوال المسمين المشتملة على لفظ الاسم
نحو باسم الله وباسمك وغير ذلك هل هي اخبارات ام انشاءات فزعم الاكثرون
انها انشاءات بطريق النقل كصيغ العقود او بطريق التجوز في تلك هذه الاقوال
انفسها تحميدا وتسمية وشكرا لا لان الشارع اعتبر وجودها عند تلفظ هذه الاقوال
كالبيع والشراء لان معنى الحمد والشكر والتسمية ليست من المعاني التي اعتبرها الشارع
بل هي معان في انفسها من غير اعتبار معتبر وليس لها معان اخر في الشرع يعتبر
وجودها عند تلفظ تلك الاقوال بل لان العرف نقلها الى الانشاء او استعملها
في الانشاء مجازا وعلى التقديرين يحصل الحمد والتسمية لان فيها انشاء التوصيف
بالجميل وانشاء ذكر الاسم احمالا وهو معنى الحمد والتسمية وذهب الاكثرون الى
انها باقية على الاخبارية بناء على ان الاخبار ايضا يحصل به الحمد والشكر والتسمية
لان الاخبار عنها يدل على اتصافه تعالى بالجميل ويشعر بالتعظيم ويحصل منه ذكر الاسم
في الابتداء الا ان لفظ الاسم يكون متحققا فيها ايضا وصف بالجميل وفعل يشعر
بالتعظيم وتسمية فيحصل في ضمن هذه الاخبارات انشاء هذه الامور الثلثة وبالجملة
فالحمد اذا ذكر في الكلام صريحا يكون الكلام حمدا على تقديري الانشائية والاخبارية
اما لان اثبات الحمد لشيء يدل على كونه متصفا بالجميل الذي وقع مقابلة الحمد
ولذلك اثبت له فيكون حاصل الكلام توصيفا بالجميل على وجه الاجمال او
لان اثبات الحمد له توصيف بجميل خاص وهو ثبوت الحمد له اي المحمودية فهي يدل

مصلاً على الاتصاف بالكمال واما لانهم عدوا ربط الحمد له حمداً فكانهم جعلوا
اعطاء الحمد للشيء حامدية وهذا التخيل مناسب لمذاق العرف ولذلك استعملوا
في مقام الحمد لفظ الحمد او ما يشبهه وبهذا التخيل اختاروا في التسمية الطريقة
المخصوصة واعتبر هذه الوجوه الثلثة في الشكر ايضا والشرط اعتبار الوجه
الاول فقط ولذا حكم باجمال الدلالة فان قلت الاخبار عن الشيء بغاير ذلك
الشيء بالضرورة فكيف يكون الاخبار عن الحمد عين الحمد قلت المعلوم بالضرورة
هو ان مفهوم الاخبار يغاير مفهوم المخبر عنه واما ان مفهوم المخبر عنه لا يصدق على
جزئي من جزئيات الاخبار فلا بل يجوز ان يكون الاخبار الخاص من جزئيات المخبر عنه
التي يخبر عنها بهذا الاخبار بحيثيتين الاعتباريتين في بعض الصور فان قولك الحمد لله
على تقدير كونه اخباراً تقصد به الاخبار عن جميع محامد الحامدين على وجه لا يشذ عنه
شيء من المحامد ومن جملته الحمد لله الذي هو نفس الاخبار عن الحمد في هذه القضية فيكون
هذا الاخبار اخباراً ايضاً عن الحمد لله الذي نفسه في ضمن الاخبار عن الجميع الذي هو من
جملة افراده باعتبار الحيثيتين فافهم وقس عليه نظائره منها قولك الخبر محتمل
للصدق والكذب القضية منادية للمحكوم عليه فيها بحسب المفهوم مع انها من
جزئياته ثم الحق عندي ان مقام ايراد تلك الاقوال ليس مقام الاخبار عن الحمد و
اخويه بل مقام انشائها الذي يخبر عن وقوعه بعده فهي ما استعملت في انشاء الحمد و
الشكر والتسمية مجازاً واما استعملت في معناها الخبري لكن لم تقصد بها اعلام وقوع
النسبة الخارجية وافادته بل قصد به اظهار الثناء والتعظيم والتسمية لا قصد
الاعلام ليس مرجع الخبرية بل مرجع كونه منشئا كما صرح به في المفتاح والافادة حينئذ

زائدة

زائدة على حيثية الخبر غير لازمة لها وربما لم تقصد بالقاء الخبر مع انه استعمل
في المعنى الخبري بل تقصد به معان اخر مناسبة لمضمون الكلام كاظهار
التحزن والتحسر وان كان يجوز ان يستعمل الخبر في انشاء امثالهما بطريق
المجاز كما يحققه ولا منافاة بينهما فان معنى الواحد يجوز ان يفهم من اللفظ
المستعمل في معناه الحقيقي لمناسبة خطابية بينه وبين ذلك المعنى الحقيقي ويكون
من مستتبعات التراكيب وعليه اكثر مزايا التراكيب التي يبحث عنها في علم
المعاني وللسابق في مضمارها فرسان البلاغة ويجوز ان يستعمل فيه اللفظ
لعلاقة مجازية بينه وبين المعنى الحقيقي وعلى الاول لم يكن الكلام اخباراً بمعنى
الاعلام وان كان اخباراً بمعنى الخبر فان لفظ الاخبار يجيء بمعنى الاعلام
وبمعنى الكلام الخبري وكثيراً ما يقع الغلط من اشتراك اللفظ فلا تغفل ثم الظاهر
ان مراد الشريف من قوله اما اخبار الخ ليس التردد في كون قول المص اخباراً
بحسب المعنى في الواقع بل في اطلاق لفظ الاخبار عليه بناء على اصله وان كان
المعنى على الانشاء قطعاً اذ ليس للمص حد آخر غير ذلك القول حالي او استقبالي
حتى يخبر عنه به وجعل الحمد المخبر عنه ايضا ذلك القول مع انه خبر عنه بعيد جداً
لا يلتفت اليه ولا يقصد في مقام سعة الكلام بل في مقام الالغاز والتعمية
وعلى التقديرين يدل اجمالاً انه لا شبهة في ان الاقوال التي تشتمل على
لفظ الحمد والشكر لها اعتبار ان اعتبار كونها اقوالا مخصوصة لها مفهومات
مخصوصة وينظر معها مفهوم الحمد بخصوصه وبهذا الاعتبار لا شبهة في كونها
دالة بالدلالة التفصيلية على الاتصاف بالجميل التفصيلي والتوصيف به فيكون

حمداً تفصيلياً سواء كانت اخبارية او انشائية مثلاً قولك الحمد لله اذا نظر
بهذا الاعتبار يكون معناه جميع محامد الخلق بتمامها ولا شك انه توصيف
باجل صفات الكمال وهو اختصاص جميع المحامد به سواء قصد به الاخبار او الانشاء
فهو بهذا الاعتبار مثل قولك الله عالم في كونه توصيفاً بالجميل المخصوص المفصل
المدلول عليه بالدلالة التفصيلية وكذا قولك نحمدك بهذا الاعتبار يدل على كونه
تعالى متعلق حمد المتكلم فيكون توصيفاً له تعالى بكونه متعلق الحمد وهو صفة جميلة مخصوصة
يدل عليها بتركيب نحمدك دلالة تفصيلية سواء قصد به الاخبار او الانشاء
وقس عليه سائر الاقوال المشتملة على لفظ الحمد او الشكر واعتبار كونها مرآة
الملاحظة لتعرف احوال الاقوال الحمدية الاخر مع ملاحظة مفهوم الحمد بكونه
مفهوماً كلياً اجمالياً ومرآة لتعرف احوال خصوصيات الحمد وعنواناً مثلاً
لطائفة ذلك الفرد التفصيلي الذي يحصل من تلك الاقوال على الاعتبار الاول
كالمحسنة والفرد الاجمالي الذي يحصل منها على الاعتبار الثاني كالمستحسنة وكذا
الحال في صحة الاعتبارين في قولك الوصف بالجميل ثابت مخصوص لله تعالى او اتصفك
بالجميل او الله متصف بالجميل وامثال ذلك من الاقوال التي في قوة الاقوال
المشتملة على لفظ الحمد لكن فرق بين قولك الله متصف بالجميل وبين قولك الحمد لله
في الاعتبار الثاني فان الاول يدل دلالة تفصيلية على الاتصاف بالجميل الاجمالي
بخلاف الثاني فانه يدل على الاتصاف بهذا المجمل دلالة اجمالية ايضاً فما يدل
عليه الاول مفصلاً يدل عليه الثاني مجملاً والسر في ان اتصاف الله بالجميل المجمل
مستلزماً لملحوظاً ذلك الاتصاف بحسب ذاته مضمون الكلام في مثل قولك الله متصف

بالجميل

بالجميل على الاعتبار الثاني فيكون الدلالة عليه صريحة بخلاف نحو قولك الحمد لله
فان ذلك الاتصاف مفهوم فيه من جزء الكلام الذي هو الحمد الملحوظ فيه على الوجه
الكلي العنواني بجعله مرآة لتعرف احكام افراده فيكون الدلالة عليه على الوجه الاجمالي
كما لا يخفى على المتأمل الصادق وكلام الشريف مبني على الاعتبار الثاني ومراده
من الاجمال اجمال الدلالة لا اجمال الجميل الذي يدل عليه لان الظاهر ان استعمال
هذه التراكيب في موارد هذا الاعتبار فهي بهذا الاعتبار يدل دلالة اجمالية
على الوصف بالجميل الاجمالي فان مضمون قولك نحمدك اما اخبار عن الحمد المطلق
الملحوظ على الوجه الكلي بجعله عنواناً للافراد واما انشاؤه كذلك وعلى كلا
التقديرين يدل على الاتصاف بالجميل الاجمالي ضمناً واجمالاً فالوصف
بالجميل الذي هو مفهوم الحمد ايضاً اجمالي فيكون امثال هذه التراكيب حمداً
اجمالياً من جهتي الدلالة والجميل بخلاف نحو قولك الله متصف بالجميل فانه
وان كان بالاعتبار الثاني من الاعتبارين المذكورين يدل على الاتصاف
بالجميل الاجمالي لكن دلالته على ذلك الاتصاف صريحة تفصيلية لا ضمنية
اجمالية فيكون التوصيف بالجميل الاجمالي فيه صريحاً مفصلاً لما تحته فلا يكون
حمداً اجمالياً بهذا المعنى وان كان حمداً اجمالياً لكون الجميل فيه على وجه الاجمال
ثم اعلم ان الاجمال في الحمد على ثلثة اوجه اجمال في الدلالة واجمال في
الجميل كما عرفت واجمال في متابعة جميع النعم فافهم ولا يكن في الغلط من
اشتراك لفظ الاجمال في هذه الثلثة فمن نحو الحمد لله اجمال من الجهتين الاوليين
فاذا وقع في متابعة جميع النعم يكون الاجمال فيه من ثلث جهة ثم ان تلك الاقوال

مع ان دلالتها على الاتصاف اجمالية وقع عليها الاختيار بين جمهور العلماء الاخيار
في اداء الحمد للملك الجبار لعدم اختصاصها بوصف دون وصف فكان فيها وصفا
بجميع الاوصاف الجميلة بحكم مقام الخطابة وفيه من المبالغة المناسبة للمقام ما لا يخفى
بخلاف مثل قولك الله عالم ولان لفظ الحمد مذكور في تلك الاقوال صراحة فلا
يغني عنه مثل قولك الله متصف بالجميل وان لم يكن فيه ايضا تخصيص صفة
دون صفة ولقول النبي عليه السلام في بعض الروايات كل امر ذي بال لم
يبدأ بالحمد لله فهو ابتر ولما روي عنه عليه السلام ايضا من انه اذا قال
العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن
الرحيم يقول اثنى علي والظاهر ان مراده عليه السلام بالحمد لله ما يشتمل على
لفظ الحمد من التراكيب لا خصوصه وان كان هذان الحديثان رجحان من
بين تلك الاقوال الحمدية بحسب وقوعه فيهما وكون اله عن اشارة
منعما كذلك اي اجمالا او على التقديرين او كما ذكر في الحمد لم يمكن لاحد
اه عدم امكانه ليس لاستلزامه التسلسل المحال لان مثل هذا التسلسل ليس بمحال لانه
مع انه في جانب المعلول غير مجتمع الاجزاء بل لان اتيان الافعال الغير المتناهية
لا تفنيه القوة الجسمانية خصوصا في الزمان المتناهي فعلى هذا عدم الامكان
في الموارد الظاهرة الجسمانية ظاهر واما المورد الباطن فلانه عدم
الامكان فيه بناء على بناء النفس الناطقة فقوله لم يمكن على اطلاقه اما
بناء على التغليب او اراد عدم الامكان ما هو اعم من الذاتي والعادي
او اراد بقوله بهما مجموع الحمد والشكر من حيث هو مجموع لا كل واحد منهما

كما هو الظاهر من العبارة على التمام والكمال ولهذا قالوا ان الشكر الواجب
على المنعم عليه هو الشكر الاجمالي الواقع في مقابلة الكل بحيث لا يشذ عنه شيء حتى
تلك النعمة التي هي الشكر الاجمالي في مقابلة الكل فانه باعتبار انه ملحوظ بذلك
العنوان الكلي نعمة مشكور عليها وباعتبار كونه ملحوظا بخصوصه شكر وقس عليه الحمد
الاجمالي ويؤيده اختيار الجمهور في اداء الحمد ما يدل على الاتصاف اجمالا
لان هذا الاجمال الاول وهو لعدم الاختصاص فيه بوصف دون وصف
او التفصيل بقدر الوسع لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق لاستلزامه التسلسل
اه لزوم التسلسل يتم على جميع الاصول واما على اصل اهل السنة لانه لا مؤثر
في الوجود الا الله على اصلهم فكل موجود نعمة من الله والحمد والشكر الصادران
من العبد من جملة الموجودات واما على اصل المعتزلة فانهم وان قالوا بان
افعال العباد مخلوقة لهم لكنهم يقولون ان القدرة والتمكن صادران من الله
تعالى ومرادهم من القدرة والتمكن هو الاقتدار الذي لا يتخلف عنه الفعل ولا شك
انه لا يتم الا باعطاء الله التوفيق فيه والتيسير لاسبابه وهم يسمونه اللطف اذا
كان ذلك في فعل الطاعة فلكل واحد واحد من الافعال قدرة بهذا المعنى فهي
لان تيسير اسباب هذا مغاير لتيسير اسباب ذاك لان القدرة التي يدعون كونها
قبل الفعل وكونها متعلقة باكثر من واحد من الافعال كل حمد وشكر قدرة اوجدها
الله تعالى في العبد قبل كل حمد وشكر بحدث نعمة اخرى هي نعمة القدرة والتمكن فيلزم
تسلسل الافعال بهذا الاعتبار ايضا واما على اصول الحكماء فلانهم يجعلون جميع
الموجودات مقتضى العناية الازلية المفسرة عندهم بالعلم النظام الاحسن

فالعبد على اصولهم مجبور في فعله متوارد عليه الافعال من المبدأ الفياض بسبب توارد
استعدادات مختلفة بعد السابق منها للاحق وهم يقولون ايضا لا مؤثر في
الوجود الا الله لكن التأثير عندهم مشروط بالاستعداد بخلاف اهل السنة
فانهم لا يشترطون الاستعداد في التأثير هذا على ما يقتضي قواعدهم واما
على المشهور من مذهبهم من ان العبد خالق لافعاله بقدرة موجدة يحدثها الله
تعالى اياها في العبد عند حصول شرائط الفعل والمعدات وارتفاع الموانع
كما صرح به في المواقف فلان التمكن والقدرة من الله تعالى فيرجع المحامد
اليه تعالى على هذا التقدير ايضا فتبصر انتهى ثم اعلم ان العجز عن كمال الحمد
لله تعالى واتمامه على وجه التفصيل ثابت ولو فرض ان نفسه ليس من النعم
لعدم تناهي محامده تعالى من صفات كماله وكذا الحال في الشكر اذ الم يتقيد
النعمة بالوصول الى الشاكر وهو ظ لان نعم الله تعالى غير متناهية وان
قيد به يكون ممتنعا ايضا لان النعم الواصلة وان كانت متناهية لكن
كل نفس وكل لمحة وكل خطرة نعمة على فلا يمكن التفصي للانسان من اداء
شكرها على وجه التفصيل كما لا يخفى ما مر آه هذا الكلام الى ساقه
منقول عن حواشي الشارح ومنه كلامه بان التعريفين المذكورين فيكر بهما الآن
حدان حقيقيان مع انه تفسير على خلاف ما صرح به ونص عليه لا يكاد
يمكن له وجه صحة لان الحد الاسمي والحقيقي انما يكونان في الماهيات
الحقيقية التي قصد تعريفها المعنوي والمراد ههنا تعيين المفهومات
الوضعية التي اعتبرها الواضع ووضع الالفاظ بازائها ولا حقيقة لها

ثم يغاير رسميا للعموم الاعتباري لكونه غير المستوفي فيما اعتبره الواضع من القيود الخارجة والداخلة وبالشمول على جميع
افراد المعرف الحدود هذا
التعريف المعنى المذكور
الآن لو عرف عمومي
جامع لجميع ذكاداته
الحقيقية

وراء

وراء ما اعتبره فيكون التعريفات المذكورة في امثال هذه المفاهيم حدودا
لفظية قصد بها بيان مفهومات الالفاظ بحسب ما اعتبره الواضع داخلا
وخارجا والمنقول في مفهومها عن اهل اللغة هو ما ذكر سابقا لا غير
كما بحثه اي في قوله وعلى التقدير لا يقال ما الحق هناك كونه فردا من الحمد
اللغوي لا من العرفي لانا نقول يعرف منه كونه فردا من العرفي ايضا
باذن تعالى وانما خص آه اي لم يقل كون ماهية القول المعظم
كما تقتضيه سياق الكلام او لم يقل فردا آخر مما يصدق عليه الحمد اللغوي
لان الاوهام العامة يسبق الى ما ذكره لا الى القول المعظم مطلقا ولا الى
فرد آخر قوله لان الاوهام الى آخره يعني ان السابق الى اوهام الناس والمتعارف
فيما بينهم لما كان ذلك كان المقام مظنة ان يتوهم انه معنى عرفي فدفع ذلك
التوهم الناشي من تلك الاوهام فالمدفوع هو ذلك التوهم لا ما سبق الى
اوهام الناس او نقول مراده انه لما اراد الشارح ان يقول ليس الحمد
في العرف عبارة عن المعنى المذكور نفى ذلك الفرد لان الاوهام العامية لا يسبق
منه الا ما ذهب اليه فاقتصر على نفيه كناية عن نفي المعنى المذكور وعلى هذا
يكون المراد من نفي ما سبق تمهيد بيان المعنى العرفي او نقول المراد من الاوهام
العامة اوهام عامة اهل العرف وكان السابق الى اوهامهم ان الحمد
ذلك من غير ملاحظة انه معنى عرفي او لغوي بخصوصهما وكان كشف ماهيتهما
بالقياس اليهم فاسد لدفع هذا الوهم في بحث المعنى العرفي لا اللغوي
لان اهل اللغة من حيث هو اهل لغة لا يسبق الى اوهامهم ذلك فيكون المراد به

ومع ما سبق الى الاوهام العامة وانما جعل المعنى العرفي معنى حقيقيا والمعنى اللغوي
معنى مجازيا ولم يعكس الامر لانه اعتبر المحامد الواقعة في متعارف الناس على مذهب
العرف والمتصف من جملتهم فمشى كلامه على اعتبار رأي اهل العرف اولان البيان
لما كان لعامة اهل العرف واعتبر الشارح ايضا نفسه من جملتهم كان التخاطب
على اصطلاح اهل العرف فجعل المعنى العرفي معنى حقيقيا لان اللفظ عند اهل العرف
حقيقة في معناه العرفي ثم ان التعليل بقوله لان الاوهام العامية آه لا يوافق
المعلل ظاهرا لان ما يشتمل على لفظ الحمد او ما يشتق منه اعم من الفرد المشار اليه
فلا يقتضي تخصيصه بالنفي ويمكن ان يقال انه اشار الى ان مراد الشارح
بنفي هذا الفرد نفي ان الحمد عبارة عما يشتمل على لفظ الحمد مطلقا الا انه عبر
عنه ببعض افراده تصويرا وتمثيلا وخص هذا الفرد من بينها لانه اشهر او يقال
ان الاوهام العامية ليست تسبق الى خصوصية الحمد لله ولا الى فرد آخر مما
يشتمل على لفظ الحمد مطلقا بل الى مفهوم كلي يوجد في تلك الافراد كلها وهو مفهوم
ما يشتمل على لفظ مطلقا ولما كان ذلك المفهوم الكلي مشتهرا في ضمن ذلك الفرد المخصوص
وهو قولك الحمد لله نفى ذلك المفهوم الكلي بنفي ذلك الفرد بطريق الكناية كما يقال ليس
في الدار حاتم مريدا به نفي جنس الجواد مطلقا او يقال ان مراد الشارح
ان الحمد ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله او ما في حكمه الا انه اقتصر عليه لان
ادراج ما في حكم الشيء في الشيء شائع والشرائط اظهر ذلك في التعليل اشارة
الى اعتباره في المعلول وعلى هذا اظهر الانطباق بين التعليل والمعلل هذا
ولا يبعد ان يقال ان الاوهام العامية تمكن ان تسبق الى خصوص هذا الفرد

المشهور المذكور فيما سبق ولذا خص النفي به واما تخصيص كون المحمود هو الله
تع فاما لانه مما يسبق الى الاوهام العامية ايضا او لكثرة استعمال الحمد في حقه
تع فعلى الشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما آه المراد من الاشعار الدلالة بحيث
لو علم المشعر به فلا يقدح فيه عدم العلم بالمشعر او عدم ظهوره كما في فعل القلب
لا حال العلم بفعل القلب لو كان فاعلا يكون بفعل آخر من الحامد فيكون هو المشعر
لا فعل القلب لانا نقول بعد التسليم اشعار احد الفعلين لا يمنع اشعار الآخر والفعل الآخر
انما يعتبر قرينة لفعل القلب لا ان حمد مستقل وقوله بسبب يفيد فائدة قولك في مقابلة النعمة
وتعلق بتعظيم اي اشعر بتعظيم هو في الواقع بسبب كونه منعما وليس المراد ان كونه كذلك
مشعر به ايضا اذ يكفي في الحمد كون التعظيم المشعر به كذلك بحسب نفس الامر المعتبر في
مفهوم الحمد الاشعار بالتعظيم المسبب من الانعام فقط لا والاشعار بكونه بسبب الانعام
ايضا وكذا الحال في اضافة التعظيم الى المنعم فان المعتبر في الحمد ايضا اشعار التعظيم المضاف
الى ذات المنعم الذي هو متصف بصفة الانعام في الواقع ولم يعتبر فيه الاشعار بمنشئه من وقع
التعظيم له وان اعتبر في مفهوم الحمد كون المعظم منعما وكون التعظيم بسبب الانعام فالمعتبر
في مفهوم الحمد هو ذات هذين المفهومين لا الاشعار بهما وربما يمكن ان يقال قوله بسبب متعلق
بقوله فعل وحينئذ يظهر المعنى وان كان فيه نوع بعد بحسب اللفظ وقوله على الاعتماد
قد مر في مباحث الحمد اللغوي ما ينبغي ان يراد من الاعتماد فليتذكر ثم الظاهر المتبادر
من التعريف ان لفظ الحمد موضوع في العرف لمعنى لا يتصور في الخالق اي لا يصح ان يكون
حامدا بهذا المعنى ويؤيده تقسيم الشارح الفعل على وجه لا يكاد يصح في حقه الا
ان يتجوز في التعريف ويحمل تقسيم الشارح على تقسيم فعل العبد لان التقسيم ظاهر فيه وان

كان يمكن ان يعتبر مثل هذا التسليم في الخالق ايضا اذ له علم ازلي بمنزلة الاعتقاد وكلام
نفسي بمنزلة فعل اللسان وايجاد اشياء يفهم منه التعظيم بمنزلة فعل الاركان والكل محل
واما الشكر فعلى معنيين لا يصح ان يوصف به الله تعالى لان وصول النعمة الى الشاكر معتبر
في مفهومه اللغوي واما على مفهومه العرفي فعدم الصحة اظهر من ان يخفى وتوصيف الله تعالى
بانه شاكر وشكور يجب حمله على المجاز اي تقبل شكر الشاكرين كالتواب بمعنى يقبل توبة
التائبين الثمرة عن سمات اي يعني الثمرات لانه مصدر يقع على المفرد والجمع
ولم يرد كمال الثمرة المخصوص بجنابه تعالى كما قد يوهمه اللفظ والالم يشمل التعريف الحمد لغيره
تعالى فيكون الحمد العرفي كالشكر العرفي في كونهما مختصين بالله تعالى وسيصرح خلاف ذلك
كما تهناك اي في قوله بخلاف فعل المورد بين الاخيرين ثم المراد من الدلالة على
الاعتقاد كون ما يذكر بحيث يمكن الدلالة به عليه بالنظر الصحيح كما يقال العالم دليل الصانع
اي اثره الذي يمكن ان يتوصل منه اليه تعالى وحاصله كون ذلك الشيء المذكور
باللسان ناشيا من الاعتقاد ومآل المعنى يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد
بل عدم مخالفة الاركان ايضا لان الدلالة بهذا المعنى لا يكون الا بهما وقس عليه دلالة
افعال الجوارح فمآل المعنى فيه ايضا يرجع الى اشتراط مطابقة الاعتقاد وعدم مخالفة
اللسان لان هذه الدلالة فيها ايضا لا يكون الا بهما فالدلالة بهذا المعنى جزء من مفهوم
الحمد اللساني والاركاني ويفهم منه الدلالة على الاتصاف ايضا لا بمعنى الدلالة المشهورة
المنتهية الى المطابقة والتضمن والالتزام لانها ليست بجزء من مفهومها ولا شرط لها
ويفهم من اعتبار الدلالة على الاتصاف ايضا فافهم وبهذا التوجيه يتم كلام الشريف
ثم الحق عند الرجوع الى الاتصاف الرجوع الى الاتصاف لان غرض الشارح مما

ذكره تفصيل للفعل ولا شك ان الاصل والعمدة في كونه حمدا هو الدلالة على الاتصاف اي
اظهاره ولهذا قيل حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وهو الذي يشترك جميع اقسام
الفعل فيه لا الدلالة على الاعتقاد ولان من حمد الفعل نفس الاعتقاد ومقام التفصيل يوجب
ايراد الامر المشترك الذي هو العمدة فان ارجاع الضمير الى الاعتقاد ربما يوهم ان
حمدية الفعلين الاخيرين انما هو باعتبار دلالتهما على ما هو حمد حقيقة اعني الاعتقاد
المذكور لا لاجل اشتراك معنى الحمد بين تلك الثلثة كما لا يخفى على المتأمل واما الدلالة على
الاعتقاد بالمعنى المذكور سواء كان معتبرا في الحمد على وجه الشرطية او الجزئية فيكفي في
امرها دلالة الحال بقرينة ما سبق في الحمد اللغوي اذ لا شبهة في ان العاري عن المطابقة
ليس حمدا حقيقة والشهرة كافية في امره وربما يمكن ان يقال رجوع الضمير الى الاتصاف
بملاحظة تعلق الاعتقاد به فكانه قال ما يدل على الاتصاف المعتقد وانتشار هو التعريف
وهي التعظيم والمنعم وسبب الانعام لا يخلو عن الايماء اليها ويؤيد ما ذكرناه وقوع الاتصاف
مقام الضمير في عبارة الامام والشارح اخذ هذا التخمين منه فانه قال في تفسيره الكبير
بعد فراغه عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وسمع مباحثه يجب علينا ان نبحث عن حقيقة
الحمد وماهيته فنقول ان الحمد لله تعالى ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله لانه
اخبار عن حصول الحمد فيغاير المخبر عنه بل حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب
كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب وهو ان يعتقد كون المنعم موصوفا بصفات
الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بها
او فعل الجوارح وهو ان يأتي بافعال دالة على ذلك الاتصاف فهذا هو المراد من الحمد
هذا كلامه وقوله الحمد لله تخصيص التحميد به تعالى لكون الكلام في تحميده تعالى لا لان

التعريف المذكور مخصوص بتحميده تعالى يرشدك اليه اطلاق المنعم في التعريف وقوله
لانه اخبار اه مراده انه اخبار عن حصول حقيقة الحمد وحقيقة الاخبار يغاير حقيقة
المخبر عنه مغايرة ذاتية وان كان يجوز في بعض الصور ان يكون فرد من الاخبار
من افراد المخبر عنه المخصوص بحسب الاعتبار كالحقيقة فيكون مراده من التعليل
كون ذلك النقل حقيقة الحمد ولا ينافيه كونه فردا منه وعبارة الامام نص في اختياره
كون الجمل المشتملة على لفظ الحمد او ما يشتق منه اخبارية وهكذا الحال فيما يشتمل على لفظ الشكر
او ما يشتق منه اذ لا قائل بالفصل اللهم الا ان يحمل كلامه على اعتبار كونه اخبارا في الاصل
والشكر كذلك اه هذا الكلام ايضا مما يسبق اليه تلك الاوهام من ان ماهية
الشكر ما يشتمل على لفظ الشكر او ما يشتق منه فالعبارة الظاهرة حينئذ ان يقول ليس عبارة
عن قوله اه كما قال في الحمد الا انه حذف عبارة العبارة للتعويض في العبارة اعتمادا
على ظهور المراد بقرينة قوله كذلك ولا القول المطلق اه انما زاد الشريف هذا
مع ان ما يذهب اليه الاوهام العامية هو ما ذكره لا القول المطلق توطئة لبيان حال
القول المخصوص بالنسبة الى الشكر العرفي لان بيان حاله بالنسبة اليه موقوف على بيان حال
القول المطلق بالنسبة اليه كما لا يخفى ولذا قال وهذا لا ينافي اه وقوله جزء منه اي
مفهوم القول المطلق من مفهوم الشكر كما هو الظاهر لان الكلام في مفهومهما قوله يعني
والاطلاع هكذا وقع في بعض النسخ وفي بعضها بغير واو ولكل منهما وجه اما النسخة الاولى
فاظهر واولى وجه الظهور ان المطالعة وان كان قد يجيء بمعنى الاطلاع حيث قال في
الصحاح طالعت الشيء اي اطلعت اليه الا ان المشهور من معناه في العرف هو النظر
في الشيء كما يقال طالعت الكتب فلا يناسب تفسير المطالعة بالاطلاع على هذا المشهور

واما

واما اولويته فلكمال مناسبته حينئذ لقوله الى ما خلق اه لان تلقي المسموعات ليس احساسها
بالسمع بل الاحساس يترتب عليه كما ان الاطلاع يترتب على المطالعة بالمعنى المشهور وعلى هذا
سلام القرسان كمال التلاؤم وانما زاد الشريف هذا المعطوف لان صرف النظر
الى ما خلق لاجله لا يتم الا به لكنه حذف الشارح لان المطالعة ليست مقصودة في نفسها بل
لاجل الاطلاع فذكر السبب مغن عن ذكر المسبب وعلى هذا يجب ان يقدر معطوف مناسب
ايضا في قوله الى ما خلق ما ينبئ عنه اداء والاحساس به واما النسخة الثانية فيكون الاطلاع
فيها مفسرا للمطالعة على ما نقلناه من الصحاح لكن يفوت كمال الملاءمة كما لا يخفى
وعبر عن اجتناب اه اقحم الاحتساب لان التلقي الى ما يعبر عن مساحطه وصهاته
ليس الا الاحتساب لكن الاولى ان يتركه ويقول بدل صهاته سخطه ليحسن المقابلة لان المضاف
مصدر فالاحسن ان يقال مصدر مقابل لها بحسب المعنى ويجب ايضا ان يعلم ان ما ذكر في
السمع هو الاصل والعمدة في الصرف لما خلق وليس ذلك منحصرا فيه اذ صرف السمع الى تلقي ما هو
ضروري في تعيش الانسان ليتمكن به من العبادة وصرفه ايضا الى تلقي الاشياء التي هي اسبابها
عبادة كسماع كلام الله تعالى وكلام الرسول وغيرهما من الاثار والاخبار النافعة فان
استماعها عبادة مع قطع النظر عن كونها اوامر او نواهي وكذا صرفه الى استماع انواع
الاصوات ليستدل بها الى وجود الصانع صرف الى ما خلق لاجله اذ قد اعتبر
منعم مخصوص اه بيان اعتبار خصوص المنعم ههنا لم يكن مقصودا بالاصالة بل القصد الاصلي
الى بيان اعتبار وصول النعم الى الشاكر لكنه ادرجه في البيان ليظهر ما هو المقصود بالذات
اصالة لان اعتبار وصول النعم الى الشاكر انما يظهر من التعريف بملاحظة ان اعتبر فيه
انعام الله تعالى على عبده الشاكر واما كون الشكر العرفي واقعا في مقابلة النعم وكونه على

جهة التعظيم حتى يتم بها امر العموم والخصوص من العرفيين فلان من لا دنى مسكة يعلم ان صرف
العبد جميع ما انعم عليه الى ما انعم له ليس الا لتأدية حق النعم بما يليق بها وهذا معنى المقابلة وكون
ذلك الصرف على وجه التعظيم ظاهر اذ باطنا مما لا يمكن ان يشكك فيه عاقل ايضا فغلط
من باب اشتباه او مع توهم انحصار الحمد العرفي في الافعال الثلثة احاد لا اشتاء وثلاث
توهم انشاء من ظاهر كلام الشارح من تفصيل الفعل والاخلو جزء القائل صدق الحمد على
الافعال المتعددة لم يحكم بان الافعال مطلقا جزء من صرف الجميع غير محمول عليه لامتيازه
في الوجود عن سائر اجزائه لان بعض ما صدق عليه الحمد عين صرف الجميع فحينئذ لا يصح
كلامه على الاطلاق الذي يبتني ما ذكره عليه من ان النسبة بينهما بحسب الوجود لا بحسب
الحمل الذي كلامنا فيه فظهر ان منشأ غلط القائل بمجموع الامرين بل الركن الاعظم في
منشأ غلطه هو الامر الثاني الذي ذكرناه بل لا يبعد ان يقال ان منشأ غلطه هو ذا
لا ما ذكره الشريف فكانه قال كل ما يصدق عليه الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه لامتيازه
في الوجود اه فاذا كان حال جميع ما صدق عليه الحمد هكذا لم يوجد فرد من افراد الحمد يصدق
عليه الشكر لان مفهوم الكل لا يصدق على جزئه الممتاز في الوجود فلا يكون بينهما عموم و
خصوص بحسب الحمل اذ لا يتصادقان على شيء واحد فيكون غرضه من بيان جزئية ما صدق
عليه الحمد له مطلقا جعلها دليلا على عدم تصادقهما بحسب المفهوم حتى يصح الحكم بان النسبة
بينهما بالعموم والخصوص ليست بحسب الحمل بل بحسب الوجود لانه اينما وجد الشكر وجد الحمد لانه
جزؤه ولا يلزم من وجود جزئه وجوده ومن هذا التقرير ظهر ان منشأ غلط القائل
ليس ما ذكره الشريف بل توهم انحصار افراد الحمد في الافعال الثلثة احاد كما هو
المتبادر من ظاهر كلام الشارح وان كان له توجيه صارف عن هذا المتبادر كما ستعرفه

لا يقال آه لما رد كلام القائل بان النسبة بين العرفيين بحسب الوجود لزم منه
ان تكون النسبة بينهما بحسب الحمل ثم لما كان لقائل ان يقول كيف تكون النسبة بينهما بحسب الحمل
مع ان المراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد هو الفعل الواحد وصرف الجميع افعال
متعددة لتعدد متعلقه لان وحدة الفعل مع تعدد المتعلق مما يستحيل اشار الى
السؤال بقوله لا يقال آه ثم اجاب بقوله لانا نقول وتقريره ان تعدد المتعلق في الواقع
كما في المثال الذي اورده لا ينافي وصفه بالوحدة وفي زيادة قوله وصفه اشارة الى
الوحدة الاعتبارية اي لا ينافي التعدد في المتعلق في الواقع اعتبار الوحدة في الفعل
باعتبار الوحدة في المتعلق ايضا لكن لما كان الكلام في وحدة الفعل كان منشأ السؤال
كون الفعل واحدا مع تعدد متعلقه واقعا بين اعتبار الوحدة فيه فقط مع عدم منافاة
تعدد المتعلق في الواقع فان كان اعتبار وحدته مترتبا على اعتبار وحدة المتعلق
فلم لما كان عدم تنافي تعدد المتعلق في الواقع وصف الفعل بالوحدة مما يمنع لانه مجرد
دعوى بلا دليل وقولهم صدر آه مثل الكلام اليه ايضا بزيادة توضيح فقال وتحقيقه آه
يعني ان الوحدة على قسمين وحدة حقيقية ووحدة اعتبارية وتعدد المتعلق ينافي الاول دون
الثاني ووحدة صرف الجميع من القبيل الثاني والمراد من الفعل المذكور في تعريف الحمد العرفي
الفعل الواحد بالمعنى العام اي الواحد مطلقا سواء كان بالوحدة الحقيقية او الاعتبارية
ثم اعلم ان الوحدة وهو خلاف الكثرة تعرض للاشياء على وجوه مختلفة وانحاء شتى
باعتبار الجنس وباعتبار النوع وباعتبار الشخص وباعتبار عدم الانقسام الى الاجزاء وهذه
كلها وحدة حقيقية لانها بحسب الواقع لا باعتبار وجهة الوحدة في هذه الوحدات
الاربع داخلة في الواحد وقد يخص الوحدة الحقيقية بالوحدة من جميع الوجوه تخصيصا للعام

بالكامل من اقسامه كتخصيص الوجود بالخارجي ثم قد يكون الوحدة باعتبار العقل وهو ان يلاحظ
الكثرة بجهة واحدة لضبطها مثل هذه الجهة لا يكون داخلة في الواحد بتلك الوحدة والا
يلزم ان يكون وحدة حقيقية وهذه الجهة ربما يكون موجودة في الخارج وربما لم يكن موجودة
فيه واما وحدة هذه الجهة في نفسها فحقيقية فالجهة نفسها واحدة حقيقية داخلة فيها جزء وحدتها
هكذا بحسب ان نفهم معنى الوحدة الاعتبارية هذا ولك ان تقول الصرف فعل واحد بالنوع
لانه ليس عبارة عن الافعال المختلفة الصادرة عن الموارد الثلثة اعني المطالبة وانها
او هي افعال مترتبة على الصرف وهو في الجميع واحد بالنوع وعلى هذا الوجه وحدة الفعل
على الوحدة النوعية يصح الكلام بلا تكلف الا انه لم يلتفت اليه الشريف لان المتبادر
من قوله فعل بمعنى اه اذا اريد من الوحدة هو الوحدة الشخصية لا النوعية كما لا يخفى
وايضا الظاهر ان المراد من الصرف ههنا هو الافعال المختلفة بالنوع المترتبة عليه وايضا
يلزم منه ان لا يكون الفعل المذكور في تعريف الحد على اعتبار ثنائه وثلاثه حدا لانه
ح يكون افعالا مختلفة فلا يصح التعريف ح الا باعتبار الوحدة اعم من الوحدة
النوعية الحقيقية والاعتبارية فالحمل على الوحدة الشخصية اولى لا سيما للتبادر
على انه لا يناسبه كلام الشريف على الحمل على الوحدة النوعية كل المناسبة هذا اذا حمل
التنكير في فعل على الوحدة واما لو اريد منه الجنس لكونه مصدرا يطلق على القليل والكثير كما
يشير اليه ما نقل عنه ان هذا الجواب على تسليم كون فعل للوحدة ماذا اريد منه الجنس لا يتوجه
السؤال عن اصله ثم اعلم ان الشارح اراد من قوله وذلك الفعل انه لا يخرج من هذه
الانواع الثلثة سواء اخذت احادا او ثنائا او مجموعة او مجموعة باسرها او اراد
بيان الانواع الحقيقية للفعل فلا ينافي الحصر ثانيا للواحد الاعتباري كبدن واحد

بالوحدة

بالوحدة الشخصية الحقيقية فان المركب اذا ارتبط اجزاؤه ارتباطا بحيث يكون ذلك الارتباط
منشأ لفيضان هيئة وحدانية على المركب بحسب الواقع لا باعتبار معتبر بحيث يكون ذلك
المركب منشأ لآثار خاصة به بسبب تلك الهيئة الوحدانية يكون ذلك المركب ماخوذا مع
الهيئة واحدا شخصيا حقيقيا والبدن الواحد مركب من اجزاء مختلفة الحقائق كاللحم و
العصب والعظم والشعر وغير ذلك من اجزائه الاولية او كالاخلاط الاربعة من اجزاء
من اجزائه الثانية او كالعناصر الاربعة من اجزائه الثلثة او كالهيولى والصورة من اجزائه
الاربعة بحسب التحليل لكن بين تلك الاجزاء ارتباط مخصوص منشأ لفيضان الهيئة الوحدانية
التي بها يصير تلك الاجزاء المرتبطة واحدا حقيقيا ويوصف بالوحدة الحقيقية ويقال بدن
واحد بخلاف العسكر الواحد فانه ليس بين اجزائه ما ذكرناه من الارتباط فلا يفيض عليه
هيئة وحدانية بحسب الواقع بجعله واحدا حقيقيا بل يعتبر العقل له هيئة وحدانية فيلاحظها
فيصير واحدا بالاعتبار بسببها فيقال لذلك العسكر الملحوظ بتلك الهيئة لا لمجموع الهيئة و
العسكر واحد اعتباري خارجي واما مجموع الهيئة والعسكر فهو واحد حقيقي عقلي لانه لا وجود
له الا في العقل ومن حيث انه موجود في العقل له وحدة عقلية حقيقية كما لا يخفى على المتأمل الصادق
هكذا ينبغي ان نفهم هذا المقام اذ كثيرا ما يقع فيه الغلط لعدم التمييز بين الكثير الملحوظ بجهة الوحدة
وبين مجموع الكثير وجهة الوحدة والواحد الاعتباري حقيقة هو الاول لا الثاني وان كانوا
قد يطلقونه على الثاني ايضا على وجه المسامحة لان وحدته الحقيقية هيئة وحدانية يعتبرها العقل
لا لانه لا وحدة حقيقية فيه اصلا تامل فانه مما لم يقع الاسماع بعد على ذي مسكة
بضم الميم اي قدر من العقل يتمسك به يقال فيه مسكة من خير اي بقية ولا يخفى الى قوله
بحسب الوجود فيه ان صرف الجميع قد يوجد بدون الوصف الثاني كما في الهم الاول

الجميل فيكون النسبة بينهما عموم من وجه لا عموم مطلق التهم الا ان يقال المراد من
الوصف اللساني ايراد الدوال دلالة وضعية على الاتصاف بالجميل على وجه التعظيم سواء كان
الدوال الاقوال التي مورودها اللسان او الاوضاع الاخر الدالة بالدلالة الوضعية
التي مورودها سائر الجوارح كالكتابات والاوضاع التي يعتبرها الاصم الاخرس بحسب الحقيقة
دالة على مقاصده بحسب وضعها لها وهي غير افعال الجوارح التي اعتبرت نوعا من الحمد العرفي
على حدة لان دلالة هذه الافعال على الاتصاف عقلية لا وضعية مع انها لا يدل على اي
خصوص كان من الصفة الجميلة بخلاف اوضاع الاخرس فانها بمنزلة الاقوال في الدلالة على كل
جليل ودقيق فحكمها حكم الاقوال لكن لما كان ايراد الدوال باللسان كثيرا شايعا وايراد
بسائر الجوارح نادرا لا سيما قبل مورود الحمد اللغوي هو اللسان وحده او اودع في اللسان
ما في حكمه او يقال لما اعتبر النسبة بينهما بحسب الوجود اعتبرها بالنسبة الى الكامل من الشكر وهو
ما يكون بجميع الاعضاء التي اودعت في الانسان الكامل الخلقة فلا يرد الاعتراض بالاخرس
المفروض واعلم ان الامام اه لما كان تحقيق ماهية الحمد والشكر على الوجه
الذي ذكره مظنة المنع والانكار لان هذين المعنيين لم يشتهرا حق الاشتهار اراد الاول
بما ذكره الامام في تفسير الانعام في العرف من الحمد والشكر وهو ان الحمد عبارة عن
تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا الى المعظم
او الى غيره والشكر عن تعظيمه لاجل انعام وصل الى المعظم وايد الثاني بما ذكره العلامة
الشيرازي في شرح اصول ابن الحاجب في تحرير مسئلة وجوب شكر المنعم تعالى وهو ان الشكر ليس
عبارة عن قول الفاعل الحمد لله او الشكر لله على ما سبق الى الاوهام اذ لا معنى لايجاب نطق بمنطق
دون آخر ولا عن معرفة الله تعالى على ما يظن لان الشكر فرع المعرفة بل هو عبارة عن صرف العبد

جميع

جميع ما انعم الله عليه الى ما خلقه واعطاه لاجله الى آخر كلامه ثم قال وهذا معنى
الشكر حيث جاء في كتابه الكريم ولهذا وصف الشاكرين بالقلة وذكر ايضا
في بعض الكتب ان شكر المنعم عبارة عن استعمال جميع ما انعم الله على العبد من القوى
والاعضاء ظاهرة وباطنة مدركة ومحركة فيما خلقه الله تعالى لاجله كاستعمال النظر
في مشاهدة مصنوعاته وآثار رحمته ليستدل بها على صانعها وبالجملة فالمعنى
الذي ذكره العلامة مصطلح عليه فيما بين الاصوليين وان كان عباراتهم مختلفة
بحسب الظاهر لكن مآلها واحد فقال بعضهم هو الاتيان بمراضي الله تعالى والاجتناب
عن مساخطه وقال الآخر هو اتعاب النفس والزام بتكليفها بحب المستحبات
وفعل المستحسنات وقال البعض هو ان يسعى العبد بنعم الله تعالى على المعاصي
ومآل الكل واحد يرجع الى ما ذكره الشارح وتفسير الشكر بهذا المعنى يؤيده ايضا
ما نقل عن ابن عباس رضي الله عنه ان الشكر هو الطاعة بجميع الجوارح لرب العالمين سرا وعلانية
فالقول الاولى ان يؤيده الاول بما ذكره الامام في تفسير الفاتحة وذلك انه قال
هناك بعد فراغه عن تفسير الحمد على ما يناسب اللغة وتتميم مباحثه يجب علينا ان نبحث
عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول ان تحميد الله تعالى ليس عبارة عن قول القائل الحمد لله
لانه اخبار عن حصول الحمد فصار المخبر عنه بل حمد المنعم عبارة عن فعل يشعر بتعظيم المنعم
بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما فعل القلب وهو ان يعتقد كون المنعم موصوفا
بصفات الكمال والجلال او فعل اللسان وهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه
موصوفا بها او فعل الجوارح وهو ان ياتي بافعال دالة على ذلك الاتصاف
فهذا هو المراد من الحمد هذا كلامه وهذا الكلام مصرح فيه بكونه تحقيق ماهية الحمد

ومتطابق لما ذكره الشارح تطابق النعل بالنعل ولعل الشريف كان لم يحضر
عنده الشطر الاول من التفسير الكبير والا فالاستضاءة بالمصباح مع وجود
الاصباح مما يستبعد عن العاقل فضلا عن الفاضل وهذا الذي ذكره الشريف غاية
ما يمكن في تأييد كلام الشارح والكلام بعد محل بحث فان ما ذكره الامام يحسن تفرده
به ولم يظفر بمستند له من نقل او غلبة استعمال عرفي مع انه يمكن توجيه كلامه بدون
ارتكاب كون المعنى المذكور معنى عرفيا بان يحمل عليه قول الصوفية مما سبق فلا يكون
كلامه مستندا لما ذكره الشارح نعم المتبادر من كلام الامام تخصيص الحمد بمقابلة النعمة
لغة او عرفا وان كان يمكن توجيهه على التعميم لمقابلة النعمة وغيرها بان يقال اراد
المنعم في كلامه على سبيل التمثيل هذا والظ ان الحمد في العرف مختص بمقابلة النعمة وان
كان عاما في اللغة لمقابلة النعمة وغيرها ثم الظ ان مراد العلامة هو ان الشكر الذي
ورد به الاحاديث ووقع فيه النزاع هل هو واجب عقلا او شرعا هو بهذا المعنى
فيكون معنى شرعيا لا عرفيا كما زعمه اللهم الا ان يكون مراده من العرف اعم من الشرعي و
العرفي العام فيصح كلام بعض الصحة قيل وعليه ورد آه فيه مناقشة مشهورة وهي
انه يجوز ان يكون الوصف بالعلة باعتبار المبالغة المستفادة من صيغة الشكور لا باعتبار
ان الشاكر بالمعنى الذي ذكر قليل اقول المناقشة مدفوعة بملاحظة السياق والسباق
فان قوله تعالى وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ كالتعليل لقوله اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا
فالتعليل لا يحسن بل لا يصح الا بوصف الشاكر بالعلة كما لا يخفى على من له ادنى وقوف بمباني
الكلام فالمراد من الشكور معنى الشاكر مطلقا ولم يقصد منه معنى المبالغة نعم لما احتمل
ان يقال ان وصف الشاكرين بالعلة يصح على ارادة المعنى اللغوي ايضا لان الشاكر

مطلقا

مطلقا قليل والكفرة والفجرة اكثر من الكرام البررة قال قيل اشارة الى ضعف
هذا ومما شذ في قرن هذه الامة في الاستدلال على المعنى العرفي للشكر قوله تع
قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ بل هو اقوى ههنا لعرف ذلك بملاحظة السياق اعني قوله تعالى
وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ وقال الله تعالى وَهُوَ
الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ بعض تلامذة الشارح
قيل يعني به مولى الشارح مولانا مبارك شاه المنطقي واما امام الحرمين فانه كان
من اكابر السلف ومجتهدا في مذهب الشافعي تتمة وتنبيه اعلم ان هذا الشكر
العرفي انما يجب للعبد حال وصوله الى مرتبة التكليف وتمكنه من الصرف فان صرف
المكلف المتمكن من الصرف ما يمكن في صرفه وموجود في حال قصده اليه سواء كان التمكن منه
جميع ما انعم الله او بعضه الى ما خلق لاجله في زمان من ازمنة عمره يصح ان يقال
انه شاكر بالشكر العرفي وكون هذا الصرف في وسع المكلفين مما لا يشك فيه من هو
في زمرتهم فان دام له ذلك وان كان متعسرا جدا بل في حد الامتناع العادي
كان دائم الشكر فاستيعاب جميع ازمنة عمره من حال التكلف بذلك الصرف موقوف
عليه ودوام الشكر لا وجوده مطلقا ودخل فيه تمولنا موجود في حال آه صرف العبد
جميع ما انعم الله الموجود حال قصد الصرف وان كان له نعمة اخرى قبل قصد الصرف
وقد عدمت بالصرف الى ما خلق له في زمان من الازمنة ممكن كان له بصر فعدم ولم يوجد
حال قصده الى الصرف فانه اذا صرف جميع ما انعم الله الموجود حال الصرف الى ما خلق
لاجله يكون صرفه شكرا ويجب ان يعلم ايضا ان المراد من صرف الجميع الى ما خلق صرفه الى ما
يمكن صرفه اليه من الاشياء التي خلقت لاجلها حال قصده الى الصرف لا صرفه الى الجميع

ولا يخفى ان الصرف شكرا لا ما على الصرف

منه صرفه حال وجوده بخلاف من لم يعط ذلك العضو في مبدا فطرته كالاكمه فانه صارف جميع ما انعم الله تعالى اذ ليس البصر من جملة ما انعم الله تعالى

ما خلق فانه متعذر اذ ربما يكون الصرف الى احد تلك الاشياء مانعا عن
الصرف الى الآخر وربما يمكن الصرف الى البعض بالنسبة الى بعض كمن لا مال له
فلا يمكن منه صرف الجوارح والقلب الى العبادة المالية وقس عليه وعلى هذا يكون
الشكر العرفي صرف العبد جميع ما انعم الله المتمكن من صرفه الى اي كان مما خلق
لاجله في زمان ما ويجب في دوام الشكر صرفه اليه دائما ما دام متمكنا من
الصرف ويحتمل ان يراد بالشكر صرف العبد جميع ما يمكن من صرفه مما انعم الله عليه
الموجود حال العجز التكليف الى جميع ما خلق لاجله مما يمكن الصرف اليه مجتمعا و
متعاقبا لكن برعاية تقديم الاهم من اول التكليف الى آخر العمر ما دام تلك النعم
موجودة وله يمكن من صرفها من غير انقطاع الصرف فيما بين تلك الازمنة التي
لم يمكن من الصرف فيها فح لا كاد يوجد الشكر العرفي اللهم الا في الانبياء والمرسلين
ومن يكاد وجودهم من العباد الصالحين اللهم اجعلنا من عبادك الشاكرين وعلمائك
الراشدين الذاكرين ايها المشغوف باستعلام الحقائق روحه الى استكشاف
الدقائق همته المستوفع ودائع كنوز التحقيق المستطلع طلائع رموز الدقائق
المستكشف اكمام الاستار عن وجوه ازهار الاسرار اني مهذب لك قواعد
كليات لا تحصى وفوائد تدقيقات لا تستقصى لكن حافظا على القواعد و
شاكرا على الموائد ليرتبط البعيد ويستجلب المزيد ان في ذلك لذكرى لمن كان له
قلب او القى السمع وهو شهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك
فبصرك اليوم حديد . ولنا فرغنا من مباحث الحمد وتحميته فالان نشرع في
مباحث الهداية بهداية الله وتوفيقه قوله عرفها بعضهم الخ اراد صاحب الكشاف

حيث عرف ما يراد فيها وهو الهدى بالدلالة الموصلة الى البغية واراد به
الايصال بالفعل لانه المتبادر ويدل عليه استدلاله بوجوه الاول وقوعه
في مقابلة الضلال في قوله تع لعلى هدى او في ضلال مبين الثاني انه يقال
مهدي في موضع المدح كما يقال مهتدي الثالث ان مهتدي مطاوع هدى
والمطاوع لا يخالف اصله الا في التأثير والتأثر والوصول بالفعل معتبر في
الاهتداء فلا بد ان يعتبر في الهداية الايصال بالفعل واعترض على الوجوه
بان الواقع في مقابلة الضلال هو الهدى اللازم بمعنى الاهتداء والكلام في المتعدي
ولا استدلال بوقوعه في مقابلة الاضلال اذ قد يفسر بالدلالة على ما لا يوصل
والمدح في المهدي اما لان التمكن من الوصول ايضا فضيلة او لان المراد به المتنفع
بالهدى مجازا والمطاوع قد يخالف الاصل مثل امره فلم تأتمر وعلمه فلم يتعلم
ثم بعض التعريف ايضا بقوله تع واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
الآية واجيب عن الاول بان لا فرق بين اللازم والمتعدي في باب المطاوعة الا
بالتأثير والتأثر فما هو معتبر في احدهما غير معتبر في الآخر ولقائل ان يقول
لا نم ان الاهتداء مطاوع للهدى المتعدي مرادا منهما معناهما الحقيقي وايضا
يرجع ح قال هذا الاستدلال الى الاستدلال الثالث فلا وجه لعده استدلالا
برأسه واجيب عن الثاني بان التمكن مع عدم الوصول بعضه مدم عليها وبان
الاصل المتبادر في الاطلاق الحقيقة ولقائل ان منع الاول بان التمكن مع عدم الوصول
انما يكون بعضه اذا تعين عدم الوصول في جميع الازمنة واما اذا لم يتعين فلا نم كونه
بعضه واجيب عن الثالث بان حيثية الاستمرار صيرورة مأمورا وهو بهذا المعنى

مطاوع للامر ورتب عليه قطعاً ثم لما استعمل في الامتثال مجازاً صار حقيقة
عرفية وان كان مرتباً عليه في الجملة على صورة المطاوعة واما التعليم فانما اريد
توجه ما يفضي الى العلم لا حصوله والتعلم مطاوع لمعنى ما يحتمل ولقائل ان يمنع المطاوعة
بين الهدى المتعدي والاهتداء على معناهما الحقيقي واجيب عن النقض بان الهداية
ثم مجاز عن افاضة اسباب الهدى ولقائل ان يقول ان الاصل المتبادر في الاطلاق
الحقيقة ثم التعريف الذي ذكره الشارح منقوض بقوله تع انك لا
فان الخطاب لمحمد عليه السلام في حق عمه ابي طالب مع انه
كان قد ثبت منه الهداية في حقه بالمعنى الذي ذكره الشارح فلا معنى لنفيه ويجاب عنه
بان يقال ان المراد من الهداية في الآية الهداية النافعة مدفوع بان الاصل في الاطلاق
هو الحقيقة فالحق ان كلا من المعنيين اللذين ذكرهما الشارح وصاحب الكشاف يستعمل في
الهداية والانكار مكابرة ويستعمل الاضلال ايضاً في مقابلتهما لكن ما ذكره الشارح
هو المشهور في الاستعمال والمفهوم المتبادر من اطلاق اللغة واما كونها مشتركة بين
ذينك المعنيين لغة او يكون احدهما معنى لغوياً والآخر عرفياً او كونها حقيقة في احدهما
مجازاً في الآخر فمما لا يعلمه الا الله والراسخون في العلم لا يهتدون اليه ولكن الله
يهدي من يشاء ثم اعلم ان معنى كون الطريق موصلاً بالفعل هو كونه في نفسه بحيث
اذا سلكه السالك واستمر على سلوكه اوصله الى مطلوبه واما كون الدلالة موصلة
بالفعل فهو حصول الايصال منها عند وجودها ولا يناسب هذا المقام
ايضاً يعني لم يجز الشارح هذا لانه مع كونه منقوضاً لا يناسب المقام للزوم استدراك
العود على ما هو المتبادر لان الاصل في الكلام التأسيس لا التأكيد وان امكن ان يدفع

بان

بان التكرير على سبيل البسط والتوكيد لزيادة الاعتناء سيما في مقام التضرع والدعاء
طريقة مسلوكة لا يستهجن وهذا اكثر في الادعية المأثورة منه قوله عليه السلام اللهم اني اسألك
الجنة وما قرب اليها من قول او عمل واعوذ بك من النار وما قرب اليها من قول
او عمل او بان يحمل العود على العود من العبادة والغواية اللتين يحصل لهما بعد
ولذلك قيل في اهدنا الصراط اي بصائر الهداية ولا شك ان طلب الهداية مطلقاً
لا يستلزم طلب بيانها فلا استدراك في طلب العود وانما قال للزوم الاستدراك
لان طلب الهداية بهذا المعنى يستلزم طلب جميع ما يتوقف عليه الايصال بالفعل ومنه رفع
الموانع فلا حاجة الى العود من العبادة والغواية ثم في هامش وهو ان المراد من
الهداية الهداية الى المطالب الكمالية الغير الحاصلة من العلمية والعملية كما ستعرفه في
حل قراءة الخطبة على مراتب النفس لكن عدم حصول الهداية بعد بالنسبة الى بعض المراتب
العلمية ظ واما بالنسبة الى المراتب العملية فلا اذ الشريعة الحقة قد قضت الوطر عنها
وهي الهداية الهداية اللهم الا ان يراد من الهداية في جانب العمل الهداية الى الاسباب
المعدة للطاعات المسهلة اياها او يراد منها معنى اعم من اصل الهداية ومن الثبات
عليها بطريق عموم المجاز فللاولى ان يحمل الهداية على الدلالة الموصلة ليصح طلبها بالنسبة
الى المراتب العلمية والعملية بلا تكلف ويدفع قضية الاستدراك بما ذكرنا فافهم واما
تعريفها بان التعريفين للهداية والغواية للشارح الاصفهاني وردهما الشارح في
الحواشي بما نقله الشريف ومنشأ غلطه انه لما رأى ان مرادف الهداية وهو الهدى
يجيء بهذا المعنى فظن ان الهداية تجيء ايضاً كذلك ولم يعلم انها مرادف للهدى على المعنى
المتعدي لا على المعنى اللازمي اذ هي لا يكون الا متعدية ولا منع جعلها مصدراً من المجهول

كما لا يخفى لان ذلك الوجدان ان اطلق المهتدي على واجد الطريق الموصل مطلقا
حين وجدانه بلا اعتبار سلوكه فيه ووصوله الى المطلب بشرط ان لا يكون سالكا في حالة
حصوله وجد المطالب الكمالية زيادة تحقيق وجدان ما يوصل لان وجدان المطالب
يستلزمه قطعا وبه يتاكد التنوير والا فان اعتبر السلوك والوصول كما ينبئ عنه
تنوير وهو المشهور في العبارة نوع مسامحة والمراد هو الوجدان الذي يصحبهما
وكان مراد المعرف من هذا الوجدان ايضا وعلى هذا يلزم البعض والاستدراك
هذا التعريف ايضا او يريد ان هذا انما يصلح في الجملة لان يكون تفسيرا للاهتداء
لان من الوجدان المطلق ما يصح ان يطلق عليه الاهتداء وان كان في التنوير اشارة
الى هذا فافهم بخلاف الهداية فانه لا يصلح ان يكون تفسيرا لها بوجه من الوجوه
ولم يدل غيره عليها اعتبار هذا القيد لاجل تحقق معنى الوجدان المعتبر في التعريف لصحة
النقض ولان لا يكون في صورة النقض معنى الهداية اصلا سواء وصف به الواجد او
او غيره ليبعد ساحة النقض عن توهم توصيف الواجد بالهداية لا لاجل ان الواجد اذا
دل غيره عليها يقال له هاد ولا يقال اه على اشتقاقه من الهداية اذ الكلام فيه
من الهدى اذ قد يجيء لازما فيقال اهتدى بمعنى مهتد على اشتقاقه من الهدى اللازم هذا
وربما يقال الهداية الدلالة على ما يوصل الموجه للسلوك سواء وصل او لا في الداخل
في مفهوم الهداية هو السلوك لا الوصول وكذا الاهتداء هو السلوك في الطريق
سواء ادى الى الوصول او لا وقس عليهما الضلال والاضلال وفي موارد الاستعمال
نوع مساعدة لما ذكره هذا القائل وحمل بعضهم تعريف صاحب الكشاف على هذا
المعنى ليظهر بلا تكلف تعاقب كل من الضلال والاضلال للاهتداء والهداية وعكس ذلك

كما صرح بهذا التعاقب في مواضع من الكشاف بخلاف اذا حمل على المتبادر ويحيل الوصول
جزءا من مفهوم الهداية فلا يتم صحة التعاقب عن تكلف تدبر لان من تعاقد اه
الاظهر ان يقال لان من طلب ما يوصل الى المطالب ولم يجده او عدمه بعد وجدانه
ولم يسلك الى طريق مخالف من تعاقد لان العاقد انما يطلق لغة على العادم بعد
الوجدان وقد يطلق في العرف على من لم يجد بعد الطلب كقولهم التيمم مشروع
لعاقد الماء وايضا المتعاقد بالكلية لا يكون طالبا فلا يكون له مطلوب الا بصدق
عليه التعريف المأخوذ من المطلوب اللهم الا ان يحمل المطلب على ما شانه ان يطلب
لا على انه مطلوب الفاقد ولا يخفى انه تعسف ووجه صحته انه اراد ان تعاقد عن
تحصيل المطالب بعد الطلب لانه لم يجد ما يوصل اليها او وجده ثم فقده فتعاقد
فقوله ولم يسلك طريقها اي سواء كان موصلا او غير موصل تفسير لقوله بالمرء
ولفظ التعاقد ترشدك الى هذا فرجع الكلام الى ما ذكرنا واما منشأ غلط
هذا المعرف فانه رأى انه قد يطلق الضلال على ما ذكره كما يقال ضل منزله
فقاس الغواية عليه مع انها لا تجيء بهذا المعنى لا لغة ولا عرفا اي بلا اكتساب
المراد من الاكتساب مطلق الكسب لا ما يكون بالنظر فقط فخرج الحسيات
والحدسيات ونحوهما ايضا بل ما يكون بمجرد توجه العقل باختياره لان ذلك
نوع كسب ايضا ثم يلزم ان يدخل في الالهام ما يكون بالاسباب بلا اختيار في
مباشرتها كبعض الحسيات والاوليات الحاصلتين بلا اختيار في مباشرة
اسبابهما من صرف الحواس وتوجه العقل لكن يمكن ان يدفع بان يحمل الكسب
على التحصيل بالالات سواء كان استعمالها بالاختيار او الاضطرار

قال الشارح في شرح الالهام
اخص من العلم لانه قد يكون بطريق
النقض وقد يكون بالكسب

الحق والصدق متشاركان اي اراد بهما المعنى المصدري اذ هو المناسب
لكلام الشارح وبيان الفرق بينهما بقوله والفرق آه كما علم في باب المفاعلة احال
الى باب المفاعلة وان كان جوهر المطابقة يقتضي ذلك ايضاً اذ هو من الاضافات
المتعقلة لظهوره فيه لانه يدل عليه دلالة مطابقية بخلاف دلالة الجوهر فانها التزامية
لا يقال الذي علم فيه هو نسبة كل منهما الى الآخر بالطبق لا بالمطابقة لانا نقول نسبة الشيء
الى الشيء بالاطباق بان لا يلاحظ في تلك النسبة عكسها بان يكون ذلك العكس جزءاً من مفهوم
اللفظ نسبة الطبق فقط واما اذا لوحظ ذلك العكس فتلك النسبة نسبة المطابقة لا الطبق
والنسبة في باب المفاعلة بالاعتبار الثاني والا يلزم ان لا يوصف الفاعل بصدور
وان لا يكون ثمة معروض لنسبة المطابقة فكل من الفاعل والمفعول في باب المفاعلة
من الطبق ملحوظ اولاً وبالذات بالاتصاف بالمطابقة لا بالطبق وان كان الطبق
لازماً لها وملحوظاً نسبته في ضمن نسبة المطابقة وما يقال ان المطابقة يكون بين
الشيئين ليس معناه انها قائمة بمجموعهما من حيث هما مجموع لان ذلك مذهب بعض الحكماء
القائل بقيام اضافة واحدة لمجموع الامرين او امور كالاضافات المتعددة ومذهب
الجمهور ان فيها اضافتين متقابلتين قائمتين بكل واحد من الطرفين وهما المطابقتان
فيما نحن فيه بل معناه ان المطابقة معقولة من الشيئين ولوصف احدهما بها بالقياس
الى الآخر وملاحظة اتصافه بها في مفهومها كالتحية آنفاً واما المطابقية بفتح الباء
وكسرها في كل من الطرفين فنسبتان اخريان متغايرتان عارضتان لنسبة المطابقة باعتبار
جعل كل من الطرفين اصلاً او فرعاً في تلك النسبة وتحقيق ذلك ان المقابل مثلاً يتصف
بالمثل والمماثلة معاً فان مفهوم به مع قطع النظر عن قيام الآخر به ايضاً ونسبته اليه

من هذه الجهة قبل واما بالنظر الى قيام الآخر به ونسبته اليه من هذه الحيثية فهو
مقابله ولما خفي هذان الاعتباران في الطبق لانه من قبيل الاضافة المتعقلة فلا
يعقل في الطرف الا معقول مثله في الطرف الآخر توهم ان النسبة في باب المطابقة
بالطبق لا بالمطابقة لكن نظر التحقيق يدفع هذا التوهم فان ملاحظة طبق الطرف الآخر
في الطبق ليس لكونه جزءاً من مفهومه بل لكون معقوله محتاجاً الى تعقله لكونه من متممات الاضافة
التي شأنها ذلك كالابوة والبنوة فان احدهما لا يعقل بدون الآخر مع ان كلاً
منهما ليس جزءاً من مفهوم الآخر الا ان الطبق لكونه من الاضافة المتعقلة ربما يتوهم
كون طبق الطرف الآخر جزءاً من مفهومه بخلاف الابوة والبنوة فانهما من الاضافات
المحققة واما المطابقة فهي اضافة اخرى خارجة عن حيثية الطبق عارضة لها
معتبرة في مفهوم لفظ المطابقة ولمجموع الطبق وعارضه من حيث هو مجموع معروض
ومحل اخر لانه من جملة الاضافة وربما يعتبر اتصاف الشيء بالطبق دون المطابقة
واستكشف ذلك من السل فانه ما لم يعتبر مع الاضافة العارضة له وكونه معروضاً له
لا يسمى مماثلة وقس عليه جميع المواد لمصدر باب المفاعلة فان مفهومه اما مجموع الاضافتين
كالمشاركة والمطابقة والمماثلة ونحوها مما يكون اصل المصدر فيه من متممات الاضافة
او مجموع حدث غير اضافة مع اضافة عارضة له ان لم يكن اصل المصدر من متممات
الاضافة كالمضاربة والمقاتلة هذا هو التحقيق في باب المفاعلة الا ان الملائم للتمام
لما يجب ان يكون مراد الشريف من المطابقة معنى الطبق فانه ربما يعتبر عنه بها لكونها
لازمة له وان كانت خارجة عن مفهومه لما نبهت سابقاً من ان الطبق من الاضافة
المتعقلة فلا يعقل الا بملاحظة مثلها في الطرف الآخر فهذه المطابقة آه الحق عبارة

عن كون الاعتقاد متعلقا لنفس طبق الواقع اياه لا عن كونه متعلقا لمشاركة الواقع
اياه بالطبق كما يدل عليه لفظ المطابقة وكذا الصدق ليس مشاركة الاعتقاد والواقع
بالطبق بل نفس طبقه اياه لكن لما كان الطبق من الاضافات المتعدية المشتركة وكان صيغة
المفاعلة تدل على الاشتراك عبر عن اصل الطبق بالمطابقة كما يعبر في الاكثر عن الاضافات
المشتركة بصيغة المفاعلة على وجه المسامحة لتلك النكتة اعتمادا على ظهور المراد
لان المنظور اليه ولك ان تقول لما جعل الاعتقاد اصلا في هذا الاعتبار باعتبار جعل
الواقع مطابقا اياه فكانه وقع الاعتقاد بمنزلة الواقع سمي نفسه ومطابقته بالحق الذي
هو صفة الواقع وقيل سمي العقد حقا لثبوته ووجوب قبوله وسمي القول كذلك لكونه مدلولا
وقس عليه الحق بمعنى المصدر واقول لو قيل ان العقد لوقوع الطلق المطابقة منه وبين الواقع
سواء اعتبرت من جانبه او من جانب الواقع الذي هو الحق اي الثابت المتحقق والقول لكونه
دالا كانا كانهما عين الحق فسماه في العرف او ان الحق اطلق في العرف على كل ما له وقوع
بالحق المطابقة مطلقا كالاقوال والعقائد والمذاهب والاديان وتنابذ الباطل
والصدق اختص فيه بالاقوال المطابقة المدلول الذي اعتبر مطابقته بكسر الباء او بالكلام
الخبري مطلقا اعم من الملفوظ والمعقول وينابذ الكذب واما قول الشريف متشاركان
في التوارد آه فبحسب اصلهما فلا ينافيه التخصيص الطاري من الاستعمال وانما اعتبر المطابقة
من جانب القول لان الصدق اعتبر في مفهومه لغة مطلق المطابقة فخصها العرف بالاعتبار
من جانب القول لان الواقع هو الاصل واعتبار مطابقة القول اياه انسب لانه كالتابع
الفرع على اصله بخلاف العكس لم يعد عن الحق ثم اعلم ان المعلوم بالذات في القضية
هو النسبة الذهنية لا الخارجية وهذه النسبة الذهنية هي التي اعتبر صدقها وكذبها بمطابقتها

للنسبة

للنسبة الخارجية وعدم مطابقتها لها والمراد من النسبة الخارجية ما يكون نفس الامر مطلقا
اي اعم من الخارج والذهن ظرفا لنفسها بلا اعتبار منهوميتها اذ المراد من الخارج
هنا الخارج من اعتبار المعلومية وهو اعم من الذهن والخارج واطلاق الخارج على
هذا المعنى يصرح به الشريف في مباحث بيان الحاجة وعلى هذا يكون في قضايا
الذهنية نسب خارجية اي صادقة فيه تنبيه على ان الصدق بمعنى الصادق
مجاز كما اشار الى الاشتراك في الحق بقوله بالمعنى المصدري وبقوله على انه
صفة مشبهة فافهم غمز الطاعن اختهما معنى ان الصدق لغة هو مطلق المطابقة
المعتبرة بين الاعتقاد والواقع فلا اعتبار كون المنظور اولا هو الواقع او الاعتقاد
ولما خص الحق في العرف بالمطابقة المنظور فيها الواقع اولا المناسبة المذكورة
خص الصدق فيه ايضا بالمطابقة التي نظر فيها الاعتقاد اولا ليحصل التميز بين
الاعتبارين فان الاعتبار الاول لما وضع بازائه لفظ فناسب ان يمتاز الاعتبار
الآخر عنه ايضا بلفظ دال على خصوصه فكان لفظ الصدق مما يقل مؤنته في هذا التميز لانه
لما كان موضوعا بحسب اللغة لمطلق المطابقة وكان تخصيص العموم منهم على طرف الثمام
اخرج لفظ الصدق عن عمومه وخص بالاعتبار الثاني وليس ذلك نقل اللغة عن معناه
الاصلي بالكلية الى معنى مغاير له مغايرة تامة حتى يستبعد ذلك لانه من المناسبة لمحض مصلحة
التميز ولم يرد ان الصدق لم يقع صفة للاعتقاد اصلا بحسب اللغة فوقع صفة له بحسب المعنى
العرفي كما في الحق لان معنى الصدق في اللغة هو الذي ذكرناه ولا سبيل الى انكاره فصح
ان مراده ما ذكرناه فكن على بصيرة ثم لما كان تسمية الاعتبار الثاني بالصدق بحسب
العرف ظاهرا مكشوفا كما غنى عنه موارد الاستعمال وتسمية الاعتبار الاول فيه

بالحق مما يتطرق اليه المنع لم يذكر لتسمية الصدق مستندا او ذكره لتسمية الحق في الحاشية
حيث قال وفي كلام الرئيس ان الحق يطلق على الموجود مطلقا وعلى الموجود دائما وعلى القول
او العقد اذا طابقه الواقع انتهى والمحقق الطوسي ذكر في شرح الاشارات ما ذكره الشارح في
مفهوم الصدق والحق بعينه الا ان الشريف جعل المستند كلام الرئيس لعظم شانه فيما بين
ارباب العقول وتلقي الناس اياه بالقبول وما نقله الشريف عن الرئيس ذكره في الشفاء
الشفاء حيث قال اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدائم و
يفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال في الشيء الخارج اذا كان مطابقا فيقال هذا
قول حق هذا اعتقاد حق والحق من قبيل المطابقة كالصادق الا انه صادق فيما يجب
باعتبار نسبة الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه هذا كلامه ان حمل التصور لا شبهة
ان التصور في اللغة هو افادة الصورة الخارجية للشيء والمراد بها افادة الصورة
الذهنية فحينئذ يمكن ان يراد من الصورة الصورة التصورية فقط او اعم منها ومن الصورة
التصديقية قوله فهو من توابع التصور وزيادة كشف فيه يريد تصحيح اطلاق التصور
بالمعنى الاخص بالنسبة الى مجموع ما ذكر في التمهيد اما بناء على ان تتمة الشيء بعد منه او بتقريب
ان بيان النسبة مذكور في التمهيد على وجه التبعية وكونه تتمة فلا اعتداد به فكانه لم يذكر فيه غير
التعريفات ولذلك خص التمهيد بها وعلى هذا لا يكون بيان النسبة واخلاقي المشاركة
وكلام الشريف يمكن حمله على كل من التوجيهين للنفس الناطقة يعني ان النفس الناطقة
الانسانية من حيث تجردها في ذاتها نسبة الى المجردات المسماة بعالم الغيب ومن حيث
تعلقها بالبدن بحسب التدبير والتصرف وحدوثها مع حدوثه نسبة الى المحسوسات المسماة
بعالم الشهادة من المبادي العالية اي من جنسها او المراد من التاثير والاستفاضة

المراد من الجنس الجنس اللغوي

اعم مما يكون بالذات او بالواسطة او هو من قبيل اسناد ما للبعض من جماعة الى الكل لها
لكمال الاتصال والتشابك فيها كما يقال فعل بنو فلان كذا مع انه فعل واحد منهم فلا تناقض
كلامه لما اشتهر منهم من ان المؤثر في النفوس الانسانية والمفيض لكمالاتها هو العقل الفعال
لا غير فيما يحصلها من الابدان اي من جنسها او لان لام التعريف في النفس للجنس او للحقيقة
لا للعهد الذهني فيصح جمع الابدان باعتبار افراد النفس يعني يؤثر ماهية النفس الناطقة بسبب
الابدان باعتبار ان كل فرد منها مؤثر فيما يخصه من بدن وفوقية المبادي على النفس وفوقيتها
على الابدان باعتبار التهور والتسخير بالتاثير لا غير اذ هو المناسب للمقام كما لا يخفى ولا بد
لها اي يعني ان انتظام حال النفس في كل جهة دليل على وجود مبدا لها اذ لولاه لكان
تعجز النفس عن ضبط الجانبين ويكاد يمنعها الاشتغال باحدهما عن الآخر فيختل انتظام
حالها في تلك الجهة ولا يخفى على المنصف الراجع الى وجدانه ان مثل ذلك المبدا لا
يكون الا امرا وجوديا اما بان يكون كلاهما معا زائدين على النفس او يكون احدهما زائدا
والآخر عينا ويسمى لك زيادة تحقيق فيه بها تاثر ويستفيض اي تاثر من حصول
صور المعقولات ويطلب فيضها ولم يرد انها تاثر ويستفيض بها مطلقا اي سواء
كان الاثر والفائض صور المعقولات او لا لان تلك القوة آلة لاستفاضة تلك الصور والتاثير
عنها فقط والمقصود من هذا الكلام نوع تمييز بين القوتين اي التي بها الاستفاضة وان
كانت في بعض مراتبها هي القوة النظرية والتي بها يؤثر ويفعل افاعيلها الاختيارية
المختصة بالانسان المحتاج اليها في تدبير البدن فان هذه القوة يحصل بها الآراء الجزئية
التي يتوقف عليها تلك الافاعيل الاختيارية وهذه الافاعيل لا تخلو عنها في جميع مراتبها
ويمكن حمل قرائن هذه الخطبة اه اراد به بيان المناسبة بينها وبين تلك المراتب على

وجه يظهر منه ان لكل واحد من تلك القرائن نوع خصوصية بكل واحد من تلك المراتب بحيث
يمكن بها الانتقال منها اليها وان القرينة التي حملت على مرتبة معينة مناسبتها اشد مناسبة
مما بينها وبين غير تلك المرتبة فايراد ما يكون نوع رمز واشارة اليها لمن له قلب سليم وليس
المراد انها يدل عليها باحدى الدلالات الثلث ولا يدل عليها غيرها من القرائن اولا
مناسبة بينها وبين غيرها اصلا ومن وجد مناسبة اخرى بينها وبين احدى ما سواها اشد
واقوى مما ذكره الشارح فله ان يبينها وان يحمل قرائن الخطبة على مقتضاها اشارة
الى براعة اه وانما قال اشارة لان البراعة انما يحصل بذكر المراتب صريحا فذكرها على
سبيل الاشارة اشارة الى البراعة فافهم فانه حسن اما علوم نظرية واما آلة لها
هذا نشر للف الاجمالي اعني مرتبة المذكور في طرفي كما في قوله تعالى قالوا لن يدخل الجنة
الا من كان هودا او نصارى وصرف كل منهما الى ما هو له موكول الى القرينة والتتبع
في اللف الاجمالي ان تذكر نشره باو الذي يغني غنا آه اما فيكون حاصل المعنى ان المذكور
في الطرفين منزع عليهما لا يتعداهما ثم ان العلوم العقلية كلها نظرية كانت او بديهية كلية
او جزئية لا تكون الا بالقوة النظرية والنفس لا تتصف بالعلوم العقلية الا نظرية مطلقا
لا بسببها كما ستعرفه لكن لما كان نسبة هذه القوة الى العلوم النظرية اشد واقوى
لظهور آليتها فيها فان آثار القوة النظرية من الحركة في المعقولات والترتيب بينها انما
يكون فيها ولان العلوم النظرية لها تعلق بجميع مراتب هذه القوة بان يكون في بعضها
استعدادا لها وفي بعضها فعل على ما سيجيء بيانه وكما اشار اليه ههنا بقوله ومراتبها
ولان تاثر النفس واستفاضتها عما فوقها انما يظهر فيها وكان احتياجها الى هذه
القوة من جهة هذا التاثر والاستفاضة ولذلك استدل على وجودها بهما ثم كان

ثم كان الالحق بالقوة النظرية من بين العلوم النظرية هي الحكمة النظرية اي العلوم التي لا
تعلق بحيثية العمل بل المقصود منها حصول اعتقاد فقط لان كمال القوة النظرية يظهر فيها
فلا جرم كان الاشارة الى مراتبها في خطبة الكتاب الذي يبحث فيه عن الحكمة النظرية وانتهاء
اشارة الى البراعة لان المراتب اذا ذكرت يتبادر منها الى الفهم تحكم تلك المناسبة القوة
الحكمة النظرية وما يتعلق بها من انتهاء فلذلك اخذ الشريف في تصحيح البراعة كون المذكور حكمة
نظرية لا كونه مطلق العلوم النظرية او علوما مطلقا لان النفس تحتاج الى تلك القوة في العلوم
النظرية فقط لا في العلوم مطلقا لان ذلك مخالف لما صرحوا به كما سنبينه قلت
فائدته اي بيان فائدة لان المذكور بعده بيان الفائدة لا عينها بارتكاب الاعمال
اه فيشير الى ان مبدائية العقل العملي لتاثير النفس في البدن ليست من جهة الاعمال التي
شاركها الحيوانات البهم فيها مما يحتاج اليه في تعيشها لانه يكفي في صدورها عن النفس القوى
الجسمانية الطبيعية والحيوانية والنفسانية بل من جهة الاعمال المختصة بها المشكل هي بسببها لان
العقل العملي قوة مختصة بالنفس فلا بد ان يكون مبدا لافعال يختص بها فلذا احتيج في
صدور الاعمال منه الى التروي شرعا او عقلا التروي اشارة الى طريق الصوفية
المشرعة والحكماء المتألهين الاشراقيين على ما سيجيء من بعد ولذلك قيل القوة آه قال في
الحاشية في بيان ذلك الكلام وذلك لان الفعل الاختياري الذي يختص الانسان لا يتيسر
الا بان يدرك ما ينبغي فيما يعمل في كل باب وهذا راي كلي قد يستنبط من مقدمات كلية اولية
او مشهورة او تجربية او ظنية يحكم بها العقل النظري وفي تحصيل هذا الراي الكلي يستعين
العقل العملي بالعقل النظري ثم انه يستعمل هذا الراي الكلي مع مقدمات اخرى جزئية و
ينتقل من ذلك الى الراي الجزئي فيعمل بحسبه فيحصل له مقاصده في معاشه ومعاده انتهى اعلم

ان هذا المقام يقتضي شرحا ابسط من هذا فاقول قال الشيخ في الشفاء القوة
العقلية استعدادها من القوة النظرية فمن هناك ياخذ المقدمات الكبرى فيما يزاول
وينتج في الجزئيات وقال في الاشارات ومن قوى النفس ما لها بحسب حاجتها
الى تدبير البدن وهي القوة التي يخص باسم العقل العملي وهي التي يستنبط الواجب فيما
يجب ان يعمل من الامور الانسانية جزئية ليتوصل الى اغراض اختيارية من مقدمات
اولية وذائعة وتجربية باستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي الى ان ينتقل به الى الجزئي
وقال الشارح المحقق الطوسي في شرحه قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها
في البدن الموضوع لتصرفاتها كملة اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار
تاثيرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها ويسمى الاولى عقلا عمليا
والثانية عقلا نظريا فالشروع في العمل الاختياري الذي يخص بالانسان لا يتاتى
الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك رأي كلي يستنبط من مقدمات
كلية اولية او تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل
العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير ان يخص بجزئي دون غيره والعقل العملي يستعين
بالنظري في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة الى
الرأي الجزئي الخاص فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده وقال
الشارح قطب الدين في المحاكمات في شرح هذا الكلام لا شك ان للنفس الانسانية ادراكا
بالاشياء وتصرفا في البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ ادراك
ومبدأ فعل من جهتين الادراك من الملأ الاعلى والفعل في العالم الادنى وبدنه فبالجهة
الاولى متاثرة وبالجهة الثانية مؤثرة واقول في قوله من الملأ الاعلى اشارة

الى ان الاحتياج الى القوة النظرية انما هو من جهة الادراك الفائض من الملأ الاعلى وهو
صور المعقولات مطلقا اي سواء كانت بديهية او نظرية تصورية او تصديقية
كلية او جزئية لا صور المحسوسات باحدى الحواس المدركة فانها مثل الامور الخارجية
ترتسم فيها اذا وجد شروط الاحساس وليست مفاضة من الملأ الاعلى فيضان المعقولات
لان هذه المثل ليست مرتسمة فيه نعم فائضة منه على معنى ان المؤثر في العالم السفلي هو
العقل الفعال على ما هو المشهور والمثل المرتسمة من جملة الموجودات الخارجية في العالم
السفلي فهي من آثار العقل الفعال لكن الكلام ليس في هذا الفيضان بل في فيضان الصور
الثابتة فيه بحيث يكون النفس بذلك الفيضان عالما معقولا مضاهيا للملأ الاعلى و
ذلك انما يكون بفيضان المعقولات الثابتة فيه وارتسام مثل المحسوسات كمثل في اعداد
الحواس الملائمة لها الموضوعة لآليتها فلا حاجة فيه الى قوى اخرى فلذلك يحصل في
سائر الحيوانات مع انه لا قوة نظرية في غير الانسان ثم قال والقوة التي بها تدرك
النفس الاشياء تسمى بالعقل النظري والقوة التي صارت بها مصدرا لافعال تسمى
العقل العملي ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لا تتعلق بعمل وادراك بآراء
متعلقة بالعمل لا جرم انقسم العقل النظري الى قوتين او الى جنسين قوة ادراك الامور
التي لا تتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة وقوة ادراك
آراء متعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة
لان مرجعها العلم واما العقل العملي فانما صدر عنه الافعال بحسب استنباطه ما يجب ان
يفعل من رأي كلي يستنبط من مقدمة كلية ولما كان ادراك الكلي واستنباطه من المقدمات
الكلية انما هو للعقل النظري فهو مستعين في ذلك بالعقل النظري اذ العمل لا يتاتى بدون العلم

مثلا ان مقدمة كلية وهي ان كل حسن ينبغي ان تؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق
ينبغي ان تؤتى به وهذا رأي كلي ادركه العقل النظري ثم ان العقل العملي اذا اراد
ان يوقع صدقا جزئيا فهو انما يعقله بواسطة استخراج ذلك الجزئي من الرأي الكلي
كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان تؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان تؤتى به وهذا
رأي جزئي ادركه العقل النظري ايضا لكن العقل العملي انما يعقل هذا الصدق بعلم
بذلك الجزئي فالعقل العملي بل النفس انما يصدر منه الافعال لآراء جزئية تنبعث من
آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية انتهى اقول
وفي قوله وهذا رأي جزئي ادركه العقل النظري اشارة الى ان العقل العملي ليس له
مبدأ العلم اصلا جزئيا كان او كليا واضافة اشارة الى ان العقل العملي قد
يستمد من العقل النظري في ادراك الرأي الجزئي كما اذا كان ذلك الرأي الجزئي مقدمة
جزئية عقلية لا محسوسة لان المحسوسة يكفي فيها الحواس فلا حاجة لها الى العقل النظري
فان الوهم يحكم في الامور المحسوسة بواسطة الآلات الحسية بلا استمداد من القوة
النظرية كما هو الحال في سائر الحيوانات فاذا كان الرأي الجزئي من الامور المحسوسة
يحكم فيها الوهم بلا حاجة الى القوة النظرية بخلاف الرأي الكلي فانه لا يمكن ادراكه
بدون القوة النظرية وانما قالوا انه يستمد في ادراك الرأي الكلي على وجه التحقيق
ان الاستمداد ثابت في ادراك الرأي الجزئي في بعض الصور ايضا لان الظاهر
ان الاستمداد في الرأي الكلي مطرد في جميع صور اعمال القوة العملية فيطرد الاحتياج
الى ادراك الرأي الكلي في جميع صور الاعمال بحسب الظ وان كان يحتمل عقلا على وجه الندرة
ان يكون بعض الرأي الجزئي بينا بنفسه لا يحتاج الى الاستنباط من الرأي الكلي ولذلك

قال الشريف في الاغلب بخلاف الاستمداد في الرأي الجزئي فانه غير مطرد لما مر
آنفا فلم يعتبره وانما لم يعتبر الشارح كون تلك المقدمات ظنية كما قال المحقق
الطوسي لقلته وندرته ولم يعتبر ايضا كون تلك الآراء الكلية يقينية بنفسها اما
لعدم ظهوره او لندرته جدا لكن الشريف اعتبره فلذلك قال علوم نظرية
في الاغلب واذا فهمت ما نقلناه لك من مولانا الافاضل العظام علت ما
اجله الشريف في هذا المقام من تحقيق الكلام وحل المرام فلاله المذكورة
آه فالاشارة الى المراتب العملية اشارة الى براعة ما بالنسبة الى المنطق الذي هو
من مقاصد الكتاب فعلم منه ان في الحمل الى المراتب العملية فائدة البراعة ايضا بالنسبة
الى المذكور في الطرف الاول ثم بقوله وما ذكر آه اشار الى صحة البراعة على تقدير
الحمل على المراتب العملية بالنسبة الى المذكور في الطرف الثاني كما في الحمل على مراتب النظرية
بان قال ان الاشارة الى المراتب العملية التي لها نوع تعلق بما يشير اليه مقاصد الكتاب
على وجه الظهور والوضوح براعة ما بالنسبة الى تلك المقاصد التي يشمل ذكر متعلق تلك
المراتب على وجه الاشارة كما لا يخفى على من له ذوق سليم وليس مراده ان هذه البراعة
بالنسبة الى الحكمة العملية المشار اليها بالحكمة النظرية وان كان ليس بعيدا ان يكون مراده
هذا لان الحكمة العملية على قدر ما اشير اليها مقصودة في الطرف الثاني فيكون الاشارة
اليها اشارة الى مقاصد الطرف الثاني فيصح البراعة بالنسبة باعتبار الاشارة
الى الحكمة العملية ايضا ثم مقصود الشريف من هذا التكليف بيان فائدة معتدة بها بالنسبة
للفن في الحمل على مراتب هاتين القوتين ولما كان هذه الفائدة ظاهرة واضحة في
الحمل على مراتب النظرية بين حصول تلك الفائدة في الحمل على مراتب العملية نوع تكلف

لكون الحمل على وتيرة واحدة في الفائدة المترتبة عليهما ولم يعتبر كون استعمال الخطبة
على الاشارة الى مراتب القوة من جهة في نفسه من غير ان يكون في هذا الاستعمال فائدة
مترتبة معتدا بها مناسبة للنفي مع ظهور تلك الفائدة في الحمل على مراتب النظرية
ولذا تكلف فيما تكلف ولم يلتفت ايضا الى حمل الخطبة على براعة الاستهلال على
حدة مع قطع النظر على المراتب بان يقال ان سؤال الهداية والاستعاذة عن
الغواية والغواية اشارة الى غاية قسمي المنطق اعني البرهان والمغالطة وابتغاء
الاعلام اشارة الى الحكمة الطبيعية الحاصلة بالنظر والكسب والهام الصدق اشارة
الى العلم الالهي اذ لا وثوق بالنظر والفكر في الالهيات على ما ذهب اليه ارسطو
فلا يحصل المعارف الالهية الا بمحض الهام الله تع فان قلت اذا حصل الاشارة
الى المنطق بحمل الخطبة على مراتب القوة النظرية فما الفائدة الى في الاشارة اليه
بحملها على المراتب العملية قلت للمنطق جهتان آلية بالنسبة الى تحصيل رأي فقط
بدون تعلق ذلك الرأي بكيفية العمل وآلية بالنسبة الى رأي يحصل منه العمل بالفعل
فاذا امكن في الخطبة الاشارة اليه بحسب كل من الجهتين يكون لها زيادة فضيلة
على انه يمكن ان يقال انه اراد بيان ان قراءة الخطبة يمكن ان يحمل على مراتب كل من القوتين
مع اشتمال فائدة البراعة وان كانت من جهة واحدة فليحمل على انها شرعت
على سبيل البدل خلوا في مبدأ آه ذهب المحققون من الحكماء الى ان النفس حادثة
مع حدوث البدن ناقصة في جوهرها مستكملة باستعمال آلات بدنية فلهذا قالوا
انها في مبدأ الفطرة خالية عن الادراك كلها وان زعم متقدموهم ان العلوم كلها
حاصلة لها بالفعل الا انها ذاهلة باشتغالها بالبدن بناء على مذهبهم في النفس

انها قديمة متناسخة في الابدان فيكون مراده من الخلو في مبدأ الفطرة خلوها عن
الادراكات التي يكون حصولها باستعمال آلات البدنية اعني العلوم الانطباعية
صرح بذلك الشيخ الرئيس في رسالة له في النفس حيث قال وليس للعقل الهيولاني شيء
من الصور المعقولة بل يحصل منها ذلك بضربين من الحصول احدهما بالهام الهي من غير تعلم
ولا استفادة من المبادي كالمعقولات البديهية مثل اعتقادنا ان الكل اعظم من
الجزء والعلماء بالفنون يشتركون في مثل هذه الصور والثاني باكتساب هذا عبارته
فعلم من قوله شيء من الصور ومن حصر حصول تلك الصور فيما ذكره من الضربين ان مراد
الحكماء من قولهم ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها هو الخلو عن العلوم الانطباعية
فلا ينافي ذلك ان لا يخلو عن العلم بذاتها في حال الفطرة فقوله خلوا في مبدأ آه معناه
ان معنى هذا القول الصادر من الحكماء ظ بناء على ان مراده من العلوم هو العلوم الانطباعية
وان نوقش فيه بالعلم بذاتها على عدم فهم المراد من قولهم لان العلم بذاتها علم حضوري
وكلامهم في الانطباعي فمعنى كلامهم ظ فلا يلتفت الى المناقشة الناشئة من عدم فهم
المراد وكذا ان يقول مراده ان الخلو هو الظ من حال النفس وان ورد المناقشة
عليهم بما اعترفوا انها لا تنفك عن ذاتها بحال وايضا قاعدتهم بان حضور
المجرد القائم الذات بنفسه عين علمه بها يقتضي ذلك وفي كلام الله تع اشارة
ايضا الى ان النفس خالية عن العلوم كلها حيث قال عز من قائل وَاللّٰهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ
بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا واما قول الرئيس ان النفس كما فاضت على البدن
في حفظ فراده منه هو الشروع الاضطراري لان التصرف في الآلات البدنية فعل اضطراري

للنفس وكذا الشروع فيه على ما بين في الحكمة من ان البدن علة قابلية لها من حيث ان كل شخص
من اشخاص النفس يجب لها التصرف مادة شخصية مناسبة لها لان كل بدن باستعداده
الخاص به ينبغي عليه من المبدأ الفياض نفس مناسبة لذلك الاستعداد متصرفة فيه على ما
يليق باستعداده فالحالات الاستعدادية الحادثة في الابدان اسباب معدة للفيضانات
النفوس الحادثة للتصرف فيها. ولما كان كل ما كان فيه استعداد لشيء حادث علة قابلة
لذلك الحادث وكان استعداد الابدان للنفوس من حيث تعينها للتصرف فيها
لا من حيث حلولها فيها كانت الابدان علة قابلة لها من حيث تصرفها فيها لا من حيث
حلولها ولذا لم تنسخ نفسها بل انقطع تصرفها وهذا معنى كون الابدان علة قابلة
للنفوس ومعدة لها بالحالات الاستعدادية الواردة عليها فافهم ذلك فانه
من انس المعارف المستورة اما مراتب القوة النظرية اي اما امكان حمل قوله
هذه الخطبة على مراتب القوة النظرية فلان النفس آه فقوله فلان تعليل لهذا الحمل و
مجموع المذكور الى قوله واما مراتب القوة العاملة في حيز التعليل ولك ان تقول
معنى كلامه اما مراتب اه وهو اما ان القوة النظرية مراتب فنوع بيان مراتب القوة
النظرية فيكون ما في حيز التعليل هو المذكور الى قوله ولما كان للانسان في مبدأ آه
والتوجيه الاول يناسب قوله ويمكن حمل اه مناسبة تامة لان المتبادر كون هذا الكلام
مفصلا له وان كان يمكن ان يكون تفصيلا للمراتب ايضا لانها مذكورة في قوله ويمكن حمل
اه ايضا والثاني يناسب قوله واما مراتب القوة العاملة فاقول تهذيب الظاهر
اه مناسبة قوية لانه صريح في تفصيل المراتب وحسن المقابلة يقتضي كون المتقابلين على
وتيرة واحدة ان قلت اذا حمل كلامه على التوجيه الاول لم يكن قوله واما تفصيلا

لمحل

لمحل واحد وهو ركيك جدا بل لا يكاد يصح قلنا ان اما الثانية وان كانت تفصيلا
للمراتب لكنها تفصيل على وجه يتبين منه الحمل على مراتب القوة العاملة فهو في الحقيقة تفصيل
للمحل ايضا الا انه تفنن في التعبير عن ذلك التفصيل لكنها مستعدة لها اي في جزء
من اجزاء زمان الخلو فقوله والا اي وان لم يتصف بالاستعداد في شيء من زمان
الخلو اصلا لامتنع اتصافها بالعلوم لان الفيضان موقوف على الاستعداد السابق
على اصولهم فيمتنع الفيضان بدون الاستعداد السابق ويمتنع الاتصاف بها وليس
المراد من الامتناع ما يقابل الامكان الذاتي بل المراد منه ما يقابل الامكان الاستعدادي
الوقوعي اعني امتناع كونها متصفة بالفعل وان كان لها امكان بحسب الذات ومن
شأنها ان تتصف بالنظر الى ذاتها وعلى هذا فالملازمة في قوله والا ظاهرة جدا
واما كون زمان الاستعداد مبدأ النظرة فعلى وجه التخمين بناء على انه هو الظاهر من حال
الانسان وليس مراده انه لو لم يكن الاستعداد في مبدأ النظرة بل يكون بعده يمتنع
الاتصاف حتى يناقش في الملازمة او يقول المراد من الاستعداد هو الاستعداد الذاتي
الجبلي الذي جبل عليه ذات الناطقة واودع في جوهرها عند فطرتها لا الذي يحدث فيها
باسباب خارجة عن ذاتها بعد وجودها وينعدم بانعدام تلك الاسباب وهذا الاستعداد
منشأ جميع الاستعدادات الحادثة فيها بعد وجودها المترتبة المتراقية نحو الكمال وهو
كونها صالحة وقابلة بالفعل للاتصاف بالعلوم ولم يودع مثل ذلك الاستعداد في
ذات النفس عند فطرتها لم يصح توارد تلك الاستعدادات الحادثة بالاسباب الخارجية
المترتبة المنتهية الى استعداد قريب من الفعل عليها فلم يصح اتصافها بالكمال المشروط
باستعدادات سابقة عليه وعلى هذا يتم الملازمة ايضا ويكون المراد بالهيولانية

هو هذا الاستعداد الجبلي الازم لوجود الناطقة في كل الاحوال وان كان بالنسبة الى
مطلق العلوم لا بالنسبة الى كل فرد منها لان بعض العلوم يكون حصلا في بعض الاحوال
فلا يبقى لقابلية النفس بالنسبة اليه لكونه حصلا على ما صرح به الشيخ وسيجيء ذلك وحصول النفس
لما يكون في تلك المرتبة لا في غيرها من المراتب خصوصا بها لان العقل الهيولاني
هو الخلو نفسه اولا لانه لا يوجد الا في حال الخلو هذا هو الحق وهذان التوجيهان
مبنيان على ان يكون المراد من الهيولاني الاستعداد الوجودي واما على القول
بان المراد منه هو قابلية العلوم وهي من لوازم النفس الناطقة على ما سيصرح
الشريف فالمراد من الامتناع الذاتي فلا خفاء في الملازمة ح هذا وسيجيء ذلك
تحقيق ما هو الحق في ان استعداد النفس ماذا وان المراتب الاربع من الامور
الوجودية ام من الاعتبارات التي لا وجود لها في خارج الذهن اي هذه
المرتبة اه الظ ان الضمير يرجع الى النفس اذ قوله ح يابى عن ارجاعه
الى المرتبة اباء ولا يخفى ان بيان تسمية النفس باعتبار تلك المراتب بيان
للمراتب كما ان تشبيه النفس بالهيولى مصحح لتسمية المرتبة بالهيولى الهيولاني فمناسبة
كل من التوجيهين لشيء مما ذكر لا تستلزم منافاة كل منهما لما يناسب الآخر واما
قوله والاول انسب بقوله اما مراتب اه فبناء على التوجيه الثاني من التوجيهين المذكورين
فيه اعني كونه تفصيلا للمراتب لا لامكان الحمل اذ الانسبية على كونه تفصيلا وبيانا
لامكان الحمل غير ظاهر ولم يذكر احتمال كون الضمير راجعا الى نفس القوة النظرية لانه
لا يساعده نظم كلامه الا على وجه بعيد على ما لا يخفى كالسرير يقال للجسم المركب اورد
مثالا لاشال ما يتركب منه مع ان الكلام فيه لقربه مع حصول المقصود منه وهو مثال

لاشال ما يطلق عليه
الهيولى كالخشب بعض
اقسام الخشب وعلى
الكلام على
المسامحة
تركيبه

الهيولى

الهيولى الثانية صفة ثانية اه اي ليس صفة للصور جارية على غيرها حتى يجب
ابراز الضمير فيه اي ضرورة اشارة الى انه لم يرد من الاولية ما هو المصطلح عليه
بل اراد اعم منه اعني ما لا يكون بالنظر اذ الكلام في العلوم التي يحصل بها للنفس استعداد
اكتساب النظريات وهي لا تختص بالاولية بالمعنى المصطلح عليه وكيفية حصولها اي
قوة صور كلية فيه تنبيه على ان العلوم الاولية التي اعتبرت حصولها انما هي العلوم
الكلية لانها هي المعدة لاكتساب الثواني وعلى ان المراتب النظرية معتبرة بالنسبة
الى التعقلات لا الى القوة النظرية آلة للصور الادراكية المتحققة بالنفس الناطقة
الحاصلة فيها نفسها لا في آلاتها وهي التعقلات لان الاحساسات تشترك فيها
جميع الحيوانات وهي كيفيات خارجية حاصلة في قوى جسمانية بلا دخل في حصولها
للقوة النظرية فالادراك الذي تعلق به القوة النظرية استعدادا او كمالا ليس الا
التعقل فلا جرم اعتبر مراتبها بالقياس اليه فلم يصح ان يعد مرتبة الاحساس من
مراتبها بل جعل من مقدمات حصول بعض مراتبها اعني الملكة وتنبهت لما
بينها المراد من التنبيه للمشاركات والمباينات ادراك مناسبات جزئية بين الصور
الاحساسية ينال اليها النفس بالحس وتستعد بسبب ادراكها لان تنتزع من تلك الصور
الاحساسية صورا كلية تجريدا عن شخصياتها اذ المراد من المشاركات
والمباينات الامور التي تشارك فيها وتباين فيها من الاحوال على جعلهما صيغتا
المفعول وحذف بعض الصلة شائع في امثاله فلا ضير فيه والمراد من التنبيه لها
على الوجه الجزئي استعدت الى قوله مجردة لما كان المتبادر الى الوهم من كلام
الشارح ان استعمالات الآلات كافية في حصول العلوم الاولية بالعقل وكان

فان القوة النظرية قوة مجردة بالنفس الناطقة
فالتنبيها اما كون بالنسبة

وان كان هي الصور
النفس في الواقع
ح

مرفوع بتفصيل ما بالمشاركة
والمباينة لمحتاج الى الضمير بعض شرح
مسائل ما يقال ان ادراك
المشاركات

ذلك خلاف الواقع لان استعمالها انما يكون في حصول المحسوسات لا في العلوم الاولية
التي اريد منها ههنا الصور الكلية لما سبق بل هي متوقف على اسباب اخر من توجه العقل
وغيره قد كلاه عليه وجه ارتفع به هذا الوهم وحرره بزيادة ما يحتاج اليه في المقام
والتصريح بما طوى ذكره في ترتيب الكلام وليس مراده ان يحمل قول الشارح حصل لها
علوم اولية على استعداد الحصول كما يتبادر الى الوهم من ظاهر قوله استعدت بانه
تفسير لقوله حصل آه لان حصول العلوم الاولية بالفعل معتبر في العقل بالملكة لا الاستعداد
ولذا قال في فوكلاه وح قد حصل لها التصورات آه بل قوله وكيفية حصولها الى
قوله مبادي العلوم الكسبية تفسير وتحرير لمراده من قوله حصل لها اه بتفصيل المقام و
تحقيق المرام وقوله صور كلية اشارة الى الصور التصورية كما ان قوله بحزم
اشارة الى العلوم التصديقية وقوله نسب بعضها اي بعض تلك الصور الكلية اراد به
نسب ما لها ملكة الصور اعني المعلومات او هو من قبيل المسامحات الشائعة على انه يجوز
ان يكون مراده من النسب النسب التي بين الصور نفسها لكون بعض الصور جزءا من بعض
وغير ذلك الا ان الظاهر ان المحزوم في تلك المرتبة نسب المعلومات لا نسب الصور
العلمية فلذلك اولنا كلامه اما بمجرد توجه العقل الظاهر المتبادر بحسب اللفظ و
المعنى متعلق بقوله بحزم اما المتبادر بحسب اللفظ فظ واما المتبادر بحسب المعنى فلان
جميع تلك الاقسام المذكورة من حيث هو جميع لا يوجد الا في العلوم التصديقية مع
ان ذكرها شائع وذائع فيها وايضا الصور الكلية المفاضة التي هي المبادي الاول لما بعدها
من المراتب هي التي تحصل بمجرد التنبه المذكور بلا احتياج الى امر آخر نعم ربما يوهم قوله العلوم
الضرورية باطلاق العلوم ان متعلق قوله لان بعض لتكون هذه الاقسام عامة للتصور

والتصديق باعتبار ان بعض تلك الاقسام يوجد في التصورات ايضا الا انه يجب تقييد
العلوم بالتصديقية بسبب تلك القرائن المذكورة قد حصل لها اي قد يتمكن
من مطلق الاكتساب ولو بالتفات الى نظري واحد فقط وان لم يحصل بعض نوع من
انواع العلوم الضرورية سواء اكمل حصوله او لا كما في الاكمه العادم لادراك الالوان
واحكامها الممتنع حصولها في حقه وسيجيء لك زيادة تفصيل لهذا واستعدت
لاكتسابها اما بمجموع الحركتين او باحدهما او بلا حركة كما في الحدس والتجربة وكالقضايا
التي قياساتها معها وانما عممنا الاكتساب للامور المذكورة وان كان المتبادر منه
التحصيل بطريق الفكر والنظر خصوصا اذا جعل قوله ثم اذا رتب قرينة لمراده منه لان
الحدسيات والتجربيات والقضايا التي قياساتها معها وبالجملة كل ما لا يحصل بمجرد توجه
العقل بل يتوقف على سبب آخر فشاهد تهاء المستفاد وان كان الشريف جعل غير
الفكريات من المبادي للمستفاد وجعل الشارح المستفاد ايضا شاهد العلوم الحاصلة
بالترتيب للعلة التي تستدعيها عن قريب ثم الحدس والفكر يختلفان في النفوس سرعة
وبطوءا وقلة وكثرة بحسب اختلاف الاستعداد في افراد النفوس قوة وضعفا
الى حد القوة القدسية والاحتياج الى التعلم في الفكر والتفاصيل المذكورة في الكتب
الحكمية فليراجع اليها استعدادا اكمل حمل قول الشارح عليه لان الاستعداد
في الجملة كان حاصلا في الهيولاني فبقرينة سبق ذكر الهيولاني علم ان مراده من الاستعداد
هو الاستعداد الاكمل حاصل في الهيولاني اي صفة كاملة راسخة اذا قيل لفلان ملكة الشعر
مثلا قدر اي له صفة راسخة حاصلة من تكرر وقوع الشعر منه وقدر اي ان له صفة
راسخة يتمكن بها من انشاء الشعر وان لم يصدر منه الشعر قط وكلا الاستعمالين واقع

والمضاف اليه في الاستعمال الاول مشتاق لحصول الملكة وفي الاستعمال الثاني
على العكس والملكة في كلا الاستعمالين في مقابلة الحال وقولهم ملكة الانتقال وارد
على الاستعمال الثاني والصفة الكاملة الراسخة هو الاستعداد المذكور الذي هو اول
مراتب الهيولاني على ما صرح به في حواشي التجريد حيث قال والمراد بالملكة ههنا ما يقابل
الحال لان استعداد الانتقال الى المعقولات الثانية راسخ في هذه المرتبة انتهى
اقول رسوخ هذا الاستعداد انما يكون من تكرار العلم بالضروريات ويلزم منه
ان لا يسمى الاستعداد الغير الراسخ عقلا بالملكة فيثبت مرتبة بين المرتبتين ويسجى
لك تفصيل يخل به امثال ذلك ومن جعل اي الجاعل هو المولى مباركشاه ذكره فيما
جمعه من حواشي الشارح على شرحه حيث قال واعلم ان الملكة قد تطلق في مقابلة
العدم وقد تطلق في مقابلة الحال فيقال الكيفية ان كانت راسخة فهي الملكة وان كانت
غير راسخة فهي الحال فالمراد بالملكة ههنا ليس ما يقال في مقابلة الحال لان الانتقال
الى النظريات لم يحصل بعد فكيف يعتبر تكرره مرة بعد اخرى حتى يصير ملكة بل في
مقابلة العدم اي يحصل النفس في هذه المرتبة عقلا بالملكة بحيث حصول الانتقال الى
النظريات والانتقال وان لم يحصل بعد الا انه في صدد الحصول فسميت عقلا بالملكة
تفاؤلا انتهى اقول هذا الكلام ليس من حواشي الشارح بل هو كلامه اذ ربما يضيف الى
الجامع من حواشيه كلاما من عند نفسه ويكتب فوقه علامة يعرف بها انه من كلامه
لا من حواشي الشارح وهذا الكلام كان قد كتب عليه في نسخة تلك العلامة وانما
عد الشريف هذا التوجيه تكلفا مع انه ذكره في حواشي التجريد من جملة وجوه التسمية
بالعقل بالملكة ولم يعده تكلفا لان الكلام ههنا في توجيه كلام الشارح اعني قوله

ملكة

ملكة الانتقال والكلام هنالك في توجيه قولهم العقل بالملكة ولا شك ان المتبادر
من كلامه هو المغايرة بين المضاف والمضاف اليه لجعل الاضافة بيانية مع ظهور الوجه
الحسن بتكلف مستغنى عنه بخلاف قولهم العقل بالملكة فان الملكة فيه ليس مضافا الى الانتقال
فلم يعد هذا التوجيه تكلفا فيه ومن جملة الوجوه المحتملة في توجيه قولهم ان يحتمل الملكة بمعنى الوجود
على وجود العلم الضروري تمييزا لتلك المرتبة عن الهيولاني العادم للملكة العلمية اما
قوة مخلوطة بالفعل اي بالقياس الى ضرورية العلوم ونظريتها وفيه اشارة الى
ان لا فعل في الهيولاني اصلا وهذا الفعل وان كان كمالا بالنظر الى ذات الناطقة
لكن ليس كمالا مستدبشانه فلا ينافي قول الآن البديهيات آه فاذا لم يكن في الهيولاني
فعل اصلا يلزم ان يكون مرتبة الاحساس مرتبة اخرى بين المرتبتين وقد مر ما يدفعه
ويسجى ما يجسم مادة امثال ذلك ثم اذا رتب آه هذا بناء على الظاهر الغالب والا
فمرتبة المستفاد ومشاهدة المعقولات سواء كان حصولها بالفكر او الحدس كما صرح
الشيخ في الاشارات ومرتبة العقل بالملكة هي هو استعداد النفس بمشاهدة المعقولات
بسبب من الاسباب غير توجه العقل ترتيبا كان او غيره بشرط كون ذلك الاستعداد
ملكة راسخة ولما جرى الشريف على محاذاة قول الشارح ادرج الحاصل بالحدس في المبادي
التي تحصل عند مرتبة العقل بالملكة حيث قال واما بالحدس والا فالمشاهدة بالحدس
ايضا من المستفاد حقيقة فكلاهما بناء على ظاهر الحال اي لا استفادة آه اما على حمل
المصدر من المجهول وجعله مضافا الى المفعول على ترك الفاعل وهو النفس وهذا على تقدير ان يكون
المستفاد بالمستفاد في المرتبة وقوله او لاستفادة النفس على حمل المصدر مضافا الى
الفاعل مع ترك المفعول اعني هذه المرتبة وذلك ان يحمل المفعول المتروك العلوم النظرية

وهذا على تقدير ان يكون المستفاد هي النفس قال الشارح في حواشيه واعلم ان
في كلام الشيخ وكثير من المحققين ان حصول النظريات وحضورها على سبيل المشاهدة هو
العقل المستفاد وهو ظ لكونه مستفادا من العقل الفعال او الفكر او الحدس وانما الاشكال
في تسمية النفس به لانها هي المستعدة فسميتها عقلا مستفادا مجاز اذ المستفاد هو الكمال
الحاصل قلت اقول علاقة المجاز الملابسة بين النفس ومرتبتها باعتبار كونها محل المرتبة
فيكون من اطلاق المستفاد على النفس من قبيل اطلاق اسم الحال على المحل مجازا ولك ان تجعل ذلك
من قبيل وصف الشيء بنعت حاله كقولهم المبدأ الفياض والاسلوب الحكيم ونحوهما وانما
سمي هذه المرتبة مستفادا مع ان سائر المراتب ايضا كذلك لانها هو الكمال حقيقة
فاللائق بالتوصيف بالاستفادة هو الكمال لا غير اذ لا اعتداد باستفادة ما ليس
بكمال حقيقة فخص بها هذا الاسم لذلك قوله من العقل الفعال قال الشيخ قياس عقول
الناس في استفادة المعقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة
الالوان الى الشمس فعلم من هذا ان الاستفادة من العقل الفعال ليست من جهة افاضته
الحوادث في عالمنا هذا كما زعمه كذلك حيث اشار اليه توصيفه بقوله المفيض للحوادث
مخزونة عنده اي على الدوام بان لا يطرأ عليها النسيان بل يكون لها بحيث
الاستحضار وانما اذا الموقوف على تكرار المشاهدة والمعتبر في العقل بالفعل هو الاختزان
لا ما لم يكن التي لم يتكرر مشاهدتها ربما يمكن ان تذهل عنها النفس وتبقى في خزانتها
وان لم يكن لها دوام الاختزان حتى يستحضرها النفس متى شاءت فوجب حمل كلامه
على دوام الاختزان يرشدك اليه عطف قوله وحصلت لها ملكة الاستحضار اذ
هو كالتفسير لما سبق ولا شك ان ملكة الاستحضار لا يكون الا بدوام الاختزان

يمكن بها قال الشريف في الحواشي انما احتيج الى هذا الاستعداد لان المستفاد كمال لا يدوم
للناطقة ما دامت متعلقة بالبدن متصرفة فيه فان اشتغالها بذلك او بادراكات اخر
يقتضي اعراضها عما كانت مشاهدة لها فاحتاجت الى ما يسترجعه بلا تحمل كسب جديد ونظير
الحال فانه لما بعد حضوره وانما جعل في خزانة وحفظ منها حيث فكانها حاصلة
آه هذا احسن ما قيل من وجه التسمية هذه المرتبة لان الاستعداد والعقل بحيث ان
يعتبرا بالقياس الى شيء واحد هو المشاهدة التي هي الكمال حقيقة ولما اعتبر الاستعداد
في المرتبتين الاوليين بالقياس الى الكمال الحقيقي وجب ان يعتبر العقل كذلك وفيما ذكره
الشريف اعتبر الاستعداد والعقل بالقياس الى الكمال الحقيقي بخلاف ما ذكره من سائر
الوجوه حيث قالوا سميت به بمسبوقيته هذه لحصول النظريات بالفعل او لكمال النفس
استحضارها بالفعل او لان حصول هذه المرتبة للنفس انما يكون بفعلها اعني اللاحظات
المتكررة فكون المعنى الفعل الحاصل بسبب الفعل او بملابسته او لان النظريات مخزونة
ومحفوظة لها بالفعل اقول والاقرب هو هذا الوجه الاخير لان حاصله حصول النظريات
بالفعل وان كان بطريق الخزن لا بطريق المشاهدة التي هي الكمال حقيقة فلا يبعد كل البعد
ووجه الضبط فيه اشارة الى ان حصر مراتب القوة النظرية ليس على وجه الحصر العقلي
بل هو مبني على اعتبار مناسب وهو ان القوة النظرية مودعة في النفس لاستكمالها
بالادراكات فلا بد ان يلاحظ في مراتبها ذلك الاستكمال اما باعتبار حصول نفس الكمال
فيها او باعتبار حصول الاستعداد له والبديهيات من حيث هي بديهيات اي
الحاصل بدون السبب من الاسباب الخارجية التي هي غير القوى الدراكة وهي الصور
التي لا تحصل من المبادي مطلقا ليست كمالا لها يعني تشابهها المشاركة الحيوانات العجم لها

في طريق تحصيلها من حيث انها يدرك ما يدركه على وجه البداهة وليس مراده من المشاركة
ان كل ما يدركه الانسان على وجه البداهة يدركه الحيوانات ايضاً بالبداهة بل كما انها
هو الادراك الحاصل لها على وجه لا يكون ذلك الوجه لغيرها وهو الادراك بطريق النظر
او الحدس او غير هما من الاسباب وبالجملة ما يحصل من المبادي والمحسوسات وما في
حكمها مما يحصل بسبب غير النظر لها مبادٍ وان لم يكن طريق حصولها منها بالنظر
الصناعي وقد علمنا ان كل ما هو حاصل بالمبادي فشاهدته داخل في المستفاد
والشيخ ادرج التجربيات والمتواترات والتي يحصل بالقياس المعي في النظريات
اذ في كل منها قياس خفي وان لم يكن حصولها منها بالنظر الصناعي الذي يبحث في
المنطق عن كيفية اعماله فكل منها شاهد بحصولها من العلوم الاولية فيكون مشاهدتها
داخلة في المستفاد وفي قوله معتد به اشارة الى ان البديهيات ايضاً كمال في
الجملة وما ذكره كلام خطابي ذكره لنوع توجيه ما وقع من التوم من ترتيب احوال النفس
على هذه المراتب وحصرها في اربع فلا يطلب فيه التحقيق بل يؤاخذ بالاولى
والاليق فيكفي هذا القدر فلا يرد الاعتراض عليهم بمراتب اخر تخيل بين المرتبتين
لانهم لم يعتبروه لعدم الاعتداد بشأنها كمالاً او استعداداً بل جعلوا امثالها من
مقدمات الاستعداد او الكمال اولوا احتها فالكمال هو العقل المستفاد اه
هذا محصل ما ذكره الشيخ في الاشارات والشفاء حيث قال للقوة النظرية بسبب تختلفة
الى الصور الكلية بالقوى الثلث المرتبة وبالفعل يكون تارة نسبتها اليها بالقوة المطلقة
اي المحضة وهي القوة الهيولانية ويكون تارة بالقوة الممكنة وهي القوة الثانية المسماة
عقلاً بالملكة ويكون تارة بالقوة الكاملة وهي القوة الثالثة المسماة بالفعل ويكون

تارة بالفعل المحض وهو المسمى بالعقل المستفاد وهو كمال النفوس الانسانية والغاية
القصوى ثم مثل ذلك بما للانسان بالنسبة الى صنعة الكتابة من القوة المحضة الى ان يصير عارفاً
بالآلات وبسائط ثم يصير كاتباً له قوة الكتابة ثم يكتب بالفعل فكذا يكون
اه وايضاً كيف يصح ان يقال ان العقل بالملكة متوسط بين الهيولاني وبين العقل بالفعل
وهذا الكلام بناء على عدم اعتبار دوام المشاهدة في المستفاد والا فالعقل
بالفعل على اعتبار الدوام مقدم على حدوث المستفاد سواء اعتبر بالقياس الى
نظري واحد او الى الجميع لاستحضار الكمال اه حاصله ان المراد من الاستعداد
اعم من استعداد الاستحصال والاستحضار لانه يقيس الى ذات الكمال من حيث هو
ولا شك ان المشاهدة كمال مطلقاً سواء كان على وجه الاستحصال او الاستحضار وقوله
اعني مشاهدة النظريات اراد به اعم من المشاهدة عند الاستحصال او الاستحضار
والعقل بالفعل استعداد الثاني والملكة والهيولاني والملكة استعداد الاول والقرب
والتوسط ليس باعتبار ترتيب المراتب في الوجود والحدوث لان العقل بالملكة ليس متوسط
في الترتيب الوجودي اذ الترتيب الذي هو العقل بالفعل ليس بعده وصول الكمال في الوجود
حتى يحصل له مرتبة التوسط بل باعتبار زمان حصول الكمال بالفعل مطلقاً اي اعم من الاستحصال
والاستحضار فانه اذا حصل العقل بالفعل يحصل المشاهدة بمجرد التفات النفس فلا حاجة الى
امر آخر فيكون زمان حصول العقل بالفعل اقرب الى زمان حصول الكمال بخلاف العقل بالملكة
فانه وان كان اقرب اليه من الهيولاني الا ان له بعداً بالنسبة الى العقل بالفعل لان
زمان الترتيب والانتقال متوسط بين زمان الملكة والكمال فلها مرتبة التوسط بالنسبة
الى الاستعدادين الآخرين بحسب قرب زمانه من الكمال بالنسبة الى الهيولاني وبعده بالنسبة

بالنسبة الى العقل بالفعل لا بحسب ترتيب الوجود فافهم فهذا هو استعداد الاستحضار
الكمال اراد الاستحضار متى شاءت اذ ليس العقل بالفعل استعداد المطلق الاستحضار
بدون كون ذلك الاستعداد ملكة راسخة للنفس يتمكن بها من الاستحضار متى شاءت
وانما لم يصرح بذلك اعتمادا على ما سبق من قوله حصلت لها صفة راسخة فيها يتمكن
من استحضار النظريات على سبيل المشاهدة متى شاءت الى قوله فهو العقل بالفعل
كما ورد في الكتب فانه وقع في الاشارات تقديم المستفاد ووقع تقدم العقل
بالفعل وما يفهم من الاشارات هو ان المستفاد هو المشاهدة المتقدمة على العقل
بالفعل والذي يفهم من الشفاء انه هو المشاهدة المتأخرة ولما كان مظنة توهم المرتبة
انجاست اشار الى التوفيق بين الكتابين على وجه يرتفع به ذلك التوهم ومتأخرة
عنه في البقاء اراد بالبقاء وجود المشاهدة مرة ثانية وان تخلل بينهما العدم واما
حمل كلامه على اقامة بقاء الصور في الخزانة مقام بقاء المشاهدة لقربه منه فليس بذلك
لان تقدم العقل بالفعل حينئذ يكون ذاتيا لا زمانيا فلا يكون تقدمه على نحو تأخره مع
هو المتبادر من كلامه وكذا حمل البقاء على معناه الحقيقي بناء على احتمال ثبوت المشاهدة
الدائمة في المتجردين كما لا يخفى واعلم ان هذه آه قال في شرح المواقف مواحدا
على النص في تفسير المستفاد وبان يحصر جميع النظريات التي ادركها النفس بحيث لا يغرب عنه
واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور والمسطور في مشاهير الكتب ان له
المراتب الاربع معتبرا بالقياس الى كل نظري على حده. والعقل المستفاد بالنسبة الى
نظري واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة في وقوعه في هذه الحيوة
الدنيا ولا في تقدمه على العقل بالفعل في الحدوث وان كان متأخرا عنه في البقاء

انتهى

انتهى كلامه وفيه بحث فان العقل الهيولاني مفسر في عامة الكتب بخلو النفس عن العلوم
كلها ولذا خصصوا بمبدأ الفطرة وسموه بهذا الاسم تشبيها بالهيولى الخالية عن
جميع الصور في ذاتها فعبارة القوم لا تحتمل ان يعتبر الهيولاني بالنسبة الى نظري واحد
على حده فكيف يكون المسطور في مشاهير الكتب اعتبار المراتب بالقياس الى كل واحد من
النظريات على حده اللهم الا ان يقال اعتبار الخلو عن الجميع والتخصيص بمبدأ الفطرة
ليس لان الهيولاني لا يكون الا كذلك ولا يوجد الا في ذلك الوقت بل لاظهار وجود
الهيولاني بالنسبة الى كل واحد من النظريات اذ به ينكشف خلو النفس عن الكمال وما دامت
بالكلية وكينونة رقها اليه مرتبة بعد مرتبة فيتضح بذلك حق الاتضاح وجود الهيولاني
بالنسبة الى كل نظري نظري على حده. او يقال انهم جعلوا المراتب بالقياس الى العلوم النظرية
على وجه الاطلاق بلا تعيين مادة منها لئلا يتوهم خصوص مادة دون مادة ويعلم منه
على وجه المقايسة حالها بالنسبة الى كل نظري نظري على حده. هذا ما يمكن ان يقال في
توجيه كلام الشريف ثم الظاهر من كلام القوم هو ان هذه المراتب الاربع معتبرة بالقياس
الى العلوم النظرية مطلقا فانهم اعتبروا في الهيولاني الخلو عن الجميع وجعلوا المشاهدة
في حالة الاكتساب مستفادا ولا شبهة ان مشاهدة الجميع في حالة الاكتساب حينئذ فلا يكون
المستفاد منسوبا الى الجميع ولا الى واحد واحد على حده اذ اعتبار الخلو عن الجميع ينافي
ذلك فتعين اعتبار المطلق ليصح ما قاله في الهيولاني والمستفاد فالهيولاني هو
الخلو عن التعقلات التي تحصل من المبادي ومباديها مطلقا ومعداتها التي هي الاحساسات
وهو الاستعداد البعيد للعلوم تحصل من المبادي والعقل بالملكة هو القوة الممكنة من تحصيل
علم من المبدأ مطلقا تمكينا قريبا من الفعل ولو كان التمكين بالنسبة الى علم واحد فقط والمستفاد

مشاهدة شيء من ذوي المبادي والعقل بالفعل بملكة الاستحضار ولو بالقياس الى مبدأ
واحد واحد وعلى هذا لا يختلف حال النفس الواحدة في المراتب الاربع بالقياس الى علم علم على
حدة من ذوي المبادي على الوجه الذي ذكره الشريف نعم لها اختلاف بحسب
الشدة والمراتب بوتا فيوتا اذ للمراتب غير الهيولاني على هذا الاخذ عرض امتدادي
لا نهاية للطرف الاعلى فان حصول المبدأ واحد فقط هو اول مرتبة العقل بالملكة ثم لا يزال
يستعد في ازمنة متعاقبة الى ان يحصل لها قدر من الاوليات التي به يحصل الانسان جميعا
يحصل من النظريات في مدة عمره ويطلق العقل بالملكة في العرف على مناط التكليف و
ادنى مرتبة المستفاد مشاهدة نظري واحد فقط ثم لا يزال ترقى الى ان يستحضر لها مشاهدة
جميع ما اكتسبته مدة بقائها في هذه الدار والعقل بالفعل ادناها ملكة الاستحضار بالنسبة
الى مشاهدة واحد بعد الذهول بلا تجشم كسب جديد ثم يترقى الى ان يحصل لها ملكة الاستحضار
بالنسبة الى جميع ما شاهدته في مدة بقائها في هذه الدار استحضارا على وجه التعاقب
ثم على وجه الاجتماع ثم لا يزال يترقى تلك المراتب لا الى نهاية لعدم تناهي العلوم وذوات
المبادي ومباديها ان قيل بالتحصيل بعد خراب البدن اذ مشاهدة الصور بدون التحصيل
من المبادي لا تعد من مراتب القوة النظرية فلا تؤثر ازديادا ومشاهدة الصور التي لا يتعلق
بالتحصيل لكونها مبادي التحصيل او حاصلة منها ان قيل به بعد خراب البدن في ازدياد المراتب
واشتدادها وكذا تختلف احوال النفوس في عرض المراتب بحسب شدتها وضعفها بقياس
احدها الى الاخرى وصاحب المواقف اعتبر من المستفاد غاية ما في شان الانسان في
مدة عمره وهو مشاهدة ما حصلها مدة عمرها على وجه التعاقب حين تحصيلها واعتبرها
على وجه الاجتماع ولذا وقع التردد في امكانها وليس مراده حصر المستفاد فيها فلا يخالف

ما ذكره

ما ذكره المسطور في مشاهير الكتب فمراده من الجميع ما لا بد منه في استكمال النفس وتقييد الشرف
بقوله ادركته معناه الذي لا بد من ادراكه في استكمال النفس لا جميع ذوات المبادي الغير
المتناهية حتى يعترض بان تحصيلها في مدة العمر يمكن مشاهدته بالفعل دفعة واحدة
بعد التحصيل لان المستفاد مشاهدة العلوم الحاصلة بالتحصيل من المبادي اذ هو من جملة مراتب
القوة النظرية التي اودعت في النفس لتحصيل العلوم من المبادي فمراتبه متعلقة بالتحصيل البتة
حتى لو شوهد جميع العلوم بلا تحصيل من المبادي بل بطريق الصفة كما في بعض مراتب القوة العملية
لا يسمى تلك المشاهدة مستفادا فلا وجه للتردد ولا جميع العلوم ذوات المبادي
التي ادركها مطلقا حتى يرد انه لا وجه للتردد ايضا لان من ادرك شيئا يسيرا من ذوات
المبادي يمكنه ان يشاهد جميع علومه المتعلقة بذلك الشيء اليسير كبرق خاطف بل على بقاء
في زمان يسير وهذا وان امكن منعه في التصديقات بان ما فوق الواحد منها لا يلاحظ
دفعة مسلم في التصورات بالاتفاق فلنفرض ذلك فيمن ادرك شيئا يسيرا بصورة التصور
بل القضية الواحدة يمكن مشاهدتها مع كون صورتها علوما متعددة وهو تصور الطرفين والنسبة
والحكم فلنفرض ان نفسا من النفوس كان حصول المستفاد لها بادراك قضية متعلق التحصيل بحكمها
وطرفيها فاذا كانت تلك القضية مشاهدة عند تلك النفس المفروضة يصدق عليها انها شاهدت
جميع ما ادركته ويلزم منه ان يكون من ادرك شيئا يسيرا من ذوات المبادي بالعامة مستفادا
لا من ادرك شيئا كثيرا منها فانه مما لم يقل به احد اللهم الا ان يقال مراده من النظريات
المدركة القدر العرفي الذي يعتني بشانه في مجاري العادات ثم الجميع الذي لا بد منه في استكمال
النفس ويكون الغاية القصوى للمستفاد بحسب ما يمكن تحصيله للطاقة البشرية في هذه الدار و
ان كان لا غاية للمستفاد بحسب الحقيقة ان يصل بالكسب بعد خراب البدن كما تحققته ان شاء صور

جميع الموجودات المترتبة النازلة من المبدأ الاول والصاعدة اليه بالترتيب الواقع في
سلسلة النزول والصعود على وجه كلي عقلي انتقالي على ما عليه الوجود تصورا وتصديقا بحيث
يمكن ان يكون منشأ لتفاصيل ادراك جميع الجزئيات الغير المتناهية الموجودة في صفحات الازمنة
التي لا تتناهى على ما هي عليه تصورا وتصديقا بعد خراب البدن اما بالكسب ان قيل او بالطريق
فيضان الهامي الى ابد الآباد وهذا غاية ما يمكن للانسان بحسب القوة النظرية والنفس بهذه
المشاهدة يفنى العالم العقلي قال الشيخ في الاشارات تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاكثف
فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى
بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد وقال شارح الاشارات والمرتبة الاخيرة من
مراتب العود هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فالعقل المستفاد
عاد الوجود الى المبدأ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط انتهى قوله
ليس مراده حصر المستفاد فيما ذكره بل غرضهم هو الاشارة الى كمال المستفاد لان التمام
تمام الاشارة الى كماله كما لا يخفى قوله ان لا يوجد آه ليس مراده الاعتراض بلزوم
ان لا يوجد اذ لا فساد فيه بل هو بيان الواقع وما يقال ان مراتب القوة النظرية كلها على
ما هو المصطلح عليه لتكميل النفس الانسانية في هذه الدار وهذا التفسير من هذا القائل على خلاف
الاصطلاح مع انه قصد وبيانها على الاصطلاح فليس بشيء اذ اي دليل دل على ذلك بل
المتبادر من ظاهر عبارة القوم ان المستفاد هو ما ذكره هذا القائل على ما نقلناه سابقا و
استعداد النفس استعدادا قريبا لهذه المرتبة في هذه الدار بحيث اذا قطعت العلاقة
عن البدن تشاهد جميع العلوم مشاهدة مستمرة تكفي في عد هذه المرتبة من المراتب التي يتحقق

بتكميل

بتكميل النفس في هذه الدار بحسب القوة النظرية وبالجملة لما كان الاستعداد القريب لهذه
المرتبة حاصلا في هذه الدار جعلوا حاصلها استكمال النفس في هذه الدار وان كان لا يتصف
بالكمال حقيقة في دار القرار بل في دار القرار اي يوجد في دار عمل بمعنى لكن لا للترقي
اللهم الا لبعض المتجردين وذلك انما يكون برسوخ اتصال النفس بعالم العقل بحيث
تسرح في رياض القدس حيث شاءت وقدر ما شاءت ثم يأوي الى قنديل بدنه
عن جلبات البدن وعلائقه عطف تفسير لسابقه اذ المراد من التجرد عن جلبات البدن الانقطاع
عن الشهوات البدنية والانغماس في العلائق البدنية الصارفة عن التوجه الى عالم القدس
فلا ينافي ما ذكره في حواشي التجريد من قوله وهم في جلابيب من ابدانهم اي متعلقاتها في
الجملة بحيث يحفظ حياتها كبرق خاطف من لمع المستفاد بمشاهدة الجميع اراد دوام
المشاهدة على ما هو مصرح به في كلامه ففي الاستشهاد نوع مسامحة لا يضر المقصود اعني
قوله آه بل يقويه وفي كلمة اللهم نوع ايماء الى الاشتباه في وجود هذا القدر اصلا
من المستفاد في هذه الدار واما حمله على عدم وقوع دوام المشاهدة في هذه الدار سواء
كانت في النفوس المجردة او غيرها فبناء على ان الظاهر ذلك على ما ذكره في شرح المواقف
ان قلت العقل المستفاد من مراتب القوة النظرية والتجرد المذكور من مراتب القوة العملية
فمشاهدة المتجردين ليست من آثار القوة العملية وايضا العلوم الحاصلة في مرتبة التجرد لا تختص
بالنظريات التي ادركت النفس من الضروريات بل بعض على مرآة الناطقة من المبادي
العالية علوم الهامية غير اكتسابية فلا تقريب للاستشهاد اصلا قلت لعل ايماء
اورد كلمة اللهم للاشارة الى ذلك اذ ايراد ما شابهه في تمام الضعف وهذا مثل
قولهم نعم لذا وكذا في ايراد كلام يعدم من خارج الباب لتأكيد الحكم السابق وهذا كثير

شايع ولك ان تقول النفس بعد تحصيلها ملكة شديدة لاستحضار الصور التي ادركها
من الضروريات ربما يحصل لها ملكة استحضار الجميع مع الشرط تجريدها النظر والمعقولات
ولو بمعونة من الرياضة وتجريدها عن الشواغل فهذه الحالة اعني مشاهدة تلك النظريات
كالبرق الخاطف بسبب القوة النظرية ومرتبة لها بشرط التجريد وليست حصولها
بمحض التجريد حتى يكون من آثار القوة العملية ومراتبها وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون تلك
الحالة من احوال القوة النظرية فلا اشكال مدنفس لبحث المراتب اعلم ان مراتب
القوة النظرية غير منحصرة في هذه الاربع بل لها مراتب اخر مثل مرتبة استعمال الحواس
ثم مرتبة احساس الجزئيات بالفعل ثم مرتبة التنبه لما بينها من المشاركات والمباينات
ثم مرتبة ادراك الاوليات ثم مرتبة استحضارها متى شاءت ثم مرتبة حالة غير راسخة
بها يمكن من الكسب فهذه ست مراتب بين الهيولاني والعقل بالملكة ثم بعد العقل بالملكة
مرتبة لصور المطلوب النظري ليتمكن من كسبه ثم الانتقال منه الى المبادي ثم الوقوف
عند وجدان المبادي ثم الترتيب الصحيح على وجه يؤدي الى المطلوب فهذه الاربع بين
الملكة والمستفاد ثم بعد المستفاد مرتبة الاستحضار بلا كونه ملكة وهذه مرتبة اخرى
بين المستفاد والعقل بالفعل ثم بعد العقل بالفعل مرتبة استحضار جميع النظريات
فرداً فرداً على سبيل البدل بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكته ثم مرتبة استحضار الجميع دفعة
بلا كونه ملكة ثم مرتبة ملكته ثم بعد المستفاد مرتبة المشاهدة بالاسترجاع بلا كونها
ملكة ثم مرتبة ملكتها ثم مرتبة مشاهدة الجميع بالاسترجاع بلا كونها ملكة ثم مرتبة
ملكتها ثم مرتبة مشاهدتها على الاستمرار بحيث لا يغيب شيء من النظريات طرفة
عين فهذه المراتب المذكورة غير الاربع المشهورة كلها اثنان وعشرون مرتبة

والحكماء

والحكماء لم يعتبروها ولا واحداً منها لانهم بنوا حصر المراتب على الاستحسان البحت لان
غرضهم من اعتبار هذه المراتب للقوة النظرية بيان كيفية تدرج النفس نحو الكمال بتوارد
الاستعدادات فاعتبروا اما هو العمدة منها المتفاوت تفاوتاً ظاهراً وعدوها مرتبة
وجعلوا الاستعدادات الاخر الغير المعتد بها بعضها مقدمات حصولها وبعضها من
لواحقها ونتائجها يظهر ذلك بالتأمل فيها فكان تلك الاستعدادات برازخ بين
كل من المرتبتين وليست واحدة منها لحقها بالنسبة الى السابقة حالة الخروج منها
وبالنسبة الى اللاحقة حالة الدخول فيها فلم يعدوا مراتب رأساً لعدم الاعتداد
بشأنها مع ان توارد على النفس في سلوكها نحو الكمال يعلم من اعتبار تلك المراتب
المشهورة وجعلوا المراتب الاخر المتقدمة المتخللة في الكمال من اشتداد وضعف لا
مراتب على حدة ولما جعلوا ادراكات المحسوسات من مقدمات العقل بالملكة
اعتبروا في الهيولاني الخلو عن الاوليات والمحسوسات معاً لانهم اعتبروا فيه
الخلو عن جميع الادراكات الانسانية ولذلك خصوه بمبدأ النظرة والا
فالمناسب في الهيولاني ان يعتبر الخلو عن الاوليات فقط لان المراتب معتبرة
بالقياس الى المعقولات اذ الغرض حصر مراتب النفس بحسب قوتها النظرية
فلا دخل للمحسوسات فيها كما لا يخفى ولك ان تجعل الاستعدادات الغير
المعتد بها السابقة على الملكة جزءاً منها بان تجعلها استعداداً واحداً مركباً
من مجموع الاستعدادات الحادثة بعد الخروج من الهيولاني فحين حصول مرتبة
الاحساس فقط يكون الجزء الواحد حاصلاً من العقل بالملكة فيكون عدم الاعتداد
بالاستعدادات الثابتة بين الهيولاني والعقل بالملكة لكونها جزءاً من الاستعداد

القوى المعتدلة بنائه وقس عليه سائر ما يتراءى مراتب للقوة النظرية والعملية فكل ما
هو مراتب غير هذه الاربع اما ان يحصل من مقدمات هذه الاربع ولواحقها او يحصل
جزءا منها او يحصل من اشتداداتها وضعفها الا انهم اعتبروا من ذلك الاشتداد
والضعف ما هو الغاية منهما فافهم واعتبر فيها ما يليق من هذه الاعتبارات الثلث
ثم اعلم ان قوى النفس ومراتبها ليست امورا موجودة في الخارج زائدة على النفس بل هي
حيثيات واعتبارات يعتبرها العقل للنفس بنسبتها الى معقولاتها وتصرفها في البدن بحسب
تلك المعقولات لان النفس من مقولة المجردات والمجردات ليست لها صفات خارجية
اذ كل ما يحصل فيها معقول لها لتعلقه وتجرده عن اللواحق الخارجية لانها عوالم في انفسها
تخالف العالم الخارجي في الاحوال والاحكام وكل ما هو حال في الحلول الخارجي فهو مستدعي
موضوعا غير متجرد عن اللواحق الخارجية سواء كان حلوله سريانيا او جواريا فالمجردات
لا يحل فيها الاشياء حلولا خارجيا بل حلول الاشياء فيها ليس الا بحسب الذهن والحلول
الذهني كون النفس عاقلا مجردا اياها عن الامور الخارجية فالاشياء الخارجية لا يحصل
في النفس الا بهذا الاعتبار واما الامور الذهنية فيجوز ان يتصف بها النفس اتصافا
ذهنيا لا بهذا الاعتبار بل باعتبار نسبة الصفات الخارجية الى موصوفاتها لان
الامور الذهنية لا تستلزم الموصوف الغير المتجرد وهذا كله ظاهر لا يخفى على ارباب الحدس
فان قلت الوحدة موجودة في الخارج وكل موجود فله وحدة فالنفس لها وحدة
فهي صفة خارجية لها وايضا وجعلوا امثال الغضب والجبن والحقد والحسد والبخل
والكبر من صفات النفس وبينوا لمعالجة النفس عنها طرائق وعلاجات ثم عينوا التخلية
باضدادها اعني الحلم والشجاعة وغيرهما طرقا اخر وما هذه الصفات الا خارجية

موجودة

موجودة في الخارج زائدة على النفس فيه فكيف تنكر الصفات الخارجية للنفس قلت
الوحدة وان كانت موجودة في الخارج الا انها ليست زائدة على النفس بوجود زائد
آخر بل وجودها عين وجود الواحد كما في التشخص اذ الفرق بين الوحدة والتشخص اعتباري
فلا يكون الوحدة من الصفات الخارجية للنفس التي نحن بصدد نفيها واما الغضب
والجبن والحلم والشجاعة وامثالها فتطلق تارة على الملكات العلمية التي هي مصادر
للآثار الخارجية فالعلاجات المذكورة للتحلية والتخلية هي لتلك الملكات التي ليست
الا امورا موجودة في الذهن اذ الصحيح ان الصور العلمية وملكاتها من الموجودات
الذهنية لا من الصفات الخارجية كما حقق في موضعه وتطلق اخرى على الآثار الخارجية
الناشئة من تلك الملكات فهذه هي الصفات الخارجية للابدان التي تتصرف فيها
النفوس لا صفات للنفوس انفسها لكن يطلق عليها الصفات النفسانية باعتبار انها
صفات لذي النفس كما صرح به في مباحث الكيفيات النفسانية من شرح المواقف
فان قلت النفس تتصف بالنسب الخارجية وهي موجودة عند الحكماء قلت
النسب غير موجودة مطلقا لكنهم جعلوها من مقولة الموجودات لكون الخارج ظرفا
لنفس بعضها ولكون بعضها مأخوذة من المنشأ الخارجي كما جعلوا الزمان بمعنى الامتداد
والحركة بمعنى التقطع وامثالهما من الموجود الخارجي لكونها كذلك والمجردات مطلقا
لا يتصف بالقسم الاول من النسب اذ لا يكون ذلك في ذوات الاوضاع واما
القسم الثاني فالاتصاف به ليس الا اتصافا عقليا فثبت ان المجردات ليس لها اتصاف
خارجي بالصفات الخارجية التي كان الخارج ظرفا لوجودها او نفسها فكل ما يوصف به
النفس امر اعتباري يعتبره العقل اما من المأخذ الخارجي او من السلوب والنسب

والاضافات وغيرها من الامور الاعتبارية واما الصور العلمية الموجودة في الذهن
فليست صفات للنفس لا في الخارج ولا في الذهن بل هي متعلقة بها تعلق الموجود
بالمظهر فالنفس متعلقة بها باعتبار عقلها وتجريدها عن العوارض المادية كما في صور
الماهيات الموجودة في الخارج او باعتبار اتحادها واعتبارها اما بالتجريد
عن الهويات الذهنية كما في تجريد ماهية الامكان عن هذا الامكان مثلا او بالتجريد كتعقل هذا
الامكان وتعقل ماهيته اولا بالذات بلا تجريد واحد من جزئياته او بملاحظة
ما فيها كما في العلم بالعلم والصور العلمية كليا يوجد بعضها في الذهن كالجواهر الخارجية
بلا احتياج الى موضوع يقوم في هذا الوجود كالمعقولات الاولى والصور العلمية
لما في الذهن اعني العلم بالعلم وبعضها يوجد كالاعراض الاحتياج الى موضوع
يقوم في هذا الوجود كالصفات العارضة لما في الذهن كلوازم الماهيات و
والمعقولات الثانية والثالثة وهلم جرا فافهم ما ذكرناه في هذا السلسلة
من الحكمة المتعالية التي حرم عن ادراكها ارباب ظواهر الحكمة فنبت ولا تركن الى
اصحاب التقليد الذين يحسبون انهم يحسنون صنعا ثم ان ارباب التجريد يثبتون
بعد المستفاد مرتبتين اخريين احديهما مرتبة عين اليقين وهي ان يصير النفس بحيث
تشاهد المعقولات في المعارفات وثانيهما مرتبة حق اليقين وهي ان يصير النفس
بحيث يصل المعارفات اتصالا عقليا قالوا في تمثيل الفرق بين علم وعين اليقين
وحق اليقين ان مشاهدة ما ترى بتوسط نور النار بمثابة علم اليقين ومعاينة جرم النار
الذي يفيض ذلك النور منه بمثابة عين اليقين وتأثير جرم النار فيما يصل اليه ليجعله بهيئته
ويصيره نارا صرفا بمثابة حق اليقين ولما كان للانسان ان يريد بيان وجه الاشارة

بالترتيبين

بالترتيبين الاوليين الى المرتبتين الاوليين فانه اذا حمد وشكر بهم منه بحسب النعم الظاهرة
والباطنة والسابق على الوجه من النعم الظاهرة والباطنة هي المرتبة الاولى والآلات
تحصيل المرتبة الثانية فيكون الحمد والشكر اشارة الى الاول باعتبار ذاته والى
الثانية باعتبار آلاته وانما لم يعتبر الاشارة الى المرتبة الثانية باعتبار نفسه لان
حصولها ليس على وجه القطع مع قطع النظر عن القرائن الخارجية فلا تخلو الاشارة اليها
عن نوع خفاء ولان اختصاص الحمد بالنعم الظاهرة واختصاص الشكر بالنعم الباطنة
منافي الاشارة الى نفس المرتبة الثانية بحيث لا يكون فيها شائبة التحمل فالتوجيه الثاني
عن التكلف الاشارة بمجموع اتين القرينتين الى مجموع المرتبتين فالى الاولى باعتبار ذاتها
والى الثانية باعتبار آلاتها فنقول في بيان ذلك ان حسن مقابلة الآلاء بالنعماء اقتضى
تفسير كل منهما بمعنى مقابل لمعنى الآخر فتفسير الآلاء بالنعم الظاهرة لمناسبتها بالشكر على
ما مر تحقيقه ولا يخفى على من له ادنى وقوف باساليب الكلام ان الحمد اذا لم يتقيد بكونه
في مقابلة شيء ثم قيل والحمد من الآنك يتبادر منه ان المحمود عليه هو الآلاء المراد منها
النعم الظاهرة وقس عليه حال الشكر ولو سلم ان قوله والحمد من آلائك لا يقتضي
ان يكون المحمود عليه مختصا بالنعم الظاهرة لكن جعل الحمد من النعم الظاهرة ينافي الاشارة
بالجملة الحمدية الى العقل الهيولاني من نعمة باطنة وكذا الحال في الجملة الشكرية فانه
لما جعل من النعمة الباطنة لم يصح الاشارة بها الى المرتبة الثانية التي بعض الآلاء
نعمة ظاهرة على ما ذكره وستعلم توجيه فعلى هذا يختص المحمود عليه بالنعم الظاهرة
والمشكور عليه بالنعم الباطنة فلا يصح الاشارة بالقرينة الحمدية الى الهيولاني ولا بالقرينة
الشكرية ايضا لانه يخلو القرينة الاولى عن الاشارة ح فتشار الى المرتبتين بالثانية

ولما كان المرتبة الثانية بعضها نعمة ظاهرة اعتبر في الاشارة آلاتها لنوزع الاشارة
اليها على المرتبتين فيكون لكل منها دخل في الاشارة الى المراتب في يكون المجموع من حيث
هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع بلا تعيين كما حققه الشريف وانما اشار المص
الى المرتبتين على هذا الوجه لان المتبادر في مقام الحمد والشكر كونهما معتبرين من اول
وجوبهما وهو في مبدأ الفطرة اذ العيولاني وان الثانية حاصلة فيه معهم من الحمد
والشكر على وجه التبادر اما ان النعمتان فيكون الجملة الحمدية والشكرية اشارة الى المرتبتين
بهذا الاعتبار على وجه التبادر اي باعتبار الآلات الثانية المنقسمة الى الظاهرة و
الباطنة ولذا قال آلاء بالنعماء واراد من الاول النعم الظاهرة المناسبة
لمورد الحمد ومن الثانية النعم الباطنة المناسبة لما هو العمدة في مورد الشكر لاشارة
بها الى الآلات على وجه التفصيل وهذا هو الوجه في اعتبار المص الآلات في الاشارة
الى المرتبة الثانية وجعل المجموع من حيث هو مجموع اشارة الى الجميع من حيث هو جميع
فافهم اذ نقول لما اراد ان يورد الحمد والشكر على جميع نعم الله تعالى التي اعطاها
اياه ومن جملتها تاليف هذا الكتاب واراد الاشارة بها الى المرتبتين اذ هما
نعمتان فطريتان سابقتان على التمكن من الحمد والشكر فاولهما باعتبار الذات
وثانيهما باعتبار آلاتها فيجب التصدي اليهما بهذا الاعتبار في كل حمد فيكون الاشارة
الى الثانية باعتبار آلاتها ثم تلك الآلات وهي الله تعالى ايضا منقسمتان الى
الظاهرة والباطنة فالانسب ان يتعرض لكل منهما على حدة فخص الحمد بالنعم الظاهرة
لمناسبتها بمورده ولان الظاهر مقدم على الباطن والمشهور تقديم الحمد على الشكر
وخص الشكر بالنعم الباطنة لما ذكرنا سابقا فلم يكن الاشارة بالقرينة الاولى

الى

الى العقل العيولاني ولا بالثانية الى العقل بالملكة بهذا الاعتبار اعتبر في المرتبة الاولى
وجعل الاشارة بالمجموع الى المجموع وانما جعل مجموع المرتبتين آه وذلك لان جميع
محصول المرتبتين وجعل اشارة الى المرتبتين ولم يصرف كلا منهما الى مرتبة معينة
بخصوصها كما فعل في المرتبتين الاخيرتين واما جعل المرتبة الاولى وحدها اشارة الى
المرتبتين معا وان كان قد توهم ظاهر العبارة حيث اقتصر على ذكر الحمد في اللفظ ولم يضم
اليه الشكر فسياق كلامه لا يساعده ولذا قدر الشكر في نظم الكلام معطوفا على الحمد
ليندفع به هذا الوهم والتفصيل ان ههنا احتمالات ثلثة فتعين المرتبتين للمرتبتين
بان يجعل الاولى للاولى والثانية للثانية وجعل واحد منهما اشارة الى المرتبتين
معا وجعل المجموع للمجموع بلا تعيين وهذا الاخير هو مراد الشارح وان كان كلامه يوهم
بظاهره الاحتمالين الاولين الا ان التامل في السياق مدفع هذا الوهم والتعليل الذي
ذكره الشارح بقوله ولما كان بيان آه لتصحيح هذا التوجيه وكونه اعتبارا مناسبا
واما التعليل الذي ذكره الشريف فبيان لعدم امكان توجيه آخر غير ما ذكره الشريف
اذ هو كما افاد انه لا يمكن تخصيص كل قرينة بمرتبة كذلك فبين انه لا يمكن جعل واحدة
منها اشارة الى المرتبتين بالتمام معا فلا بد ان يكون الاولى اشارة الى بعض الثانية
والثانية اشارة الى بعض اخر لها مع المرتبة الاولى فهذا معنى كون المجموع اشارة الى
المجموع يشتمل على نعم ظاهرة وباطنة ان قلت الآلات المرتبة الثانية وان اشتملت على نعم
ظاهرة وباطنة الا ان نفس المرتبة الثانية نعمة باطنة فكيف قال ولا الثانية بالثانية
قلت قد حققت سابقا بالبسط والتفصيل ان الاشارة الى المرتبة الثانية ليس الا باعتبار
الآلات ولو سلم فتخصيص الشكر بالشيء الذي يحصل بالآلات الظاهرة والباطنة ليس بممكن

اذ الشكر على ذلك الشيء شكر في الحقيقة على اعطاء الآلة لانه لا يحصل الا بها فالآلات
لما كانت مشتملة على الظاهرة والباطنة لا يمكن تخصيص القرينة الشكرية بالثانية لان الشكر
لاختصاص الباطنة اما يكون المشكور عليه ههنا نعمة ظاهرة وكون الشكر نفسه كذلك على ما تحقق
فيما سبق فلا يتناولها الآلات واصلا لو قطع النظر عن لفظ الآلات فالحمد لا يجوز
ان يخصص متعلقه بالنعم الباطنة اذ لا وجه له اصلا ولو جعل عاما من الظاهرة والباطنة
لكن الحمد الحمد في الاشارة الى القرينتين معا فيلزم ذكر الحمد الشكر بالنسبة الى الاشارة
الى مراتب او يكون الاشارة الى القرينتين الاوليين تكرارا لكل منهما كما ترى فتعين التوزيع
على الوجه الذي ذكره اذ فيه رعاية حال الحمد والشكر بحسب ما يريد منهما في هذا المقام
مع اعتبار دخل كل منهما في الاشارة بلا لزوم لغو او تكرار والا فمع قطع النظر عن هذه
الامور الاظهر ان يقال ان قرينة الحمد اشارة الى المرسل معا لان مس الاول و
الآلات الثانية قطعيا الحصول والحمد يدل على النعمة الحاصلة باعتبار المتعلق وكذا قرينة
الشكر اشارة اليهما معا بهذا الاعتبار ايضا وانما جمعهما في الاشارة اليهما لتلازمهما
في الحصول وان كان باعتبار حصول الآلات هذا ثم ان ما ذكره الشريف من جعل مجموع
القرينتين اشارة الى مجموع المرسل من قبيل اللف الاجمالي المفرق بتفصيله الى ذهن السامع
كما في مثل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى على ما مر فيما سبق
اذ حاصله جعل مجموع القرينتين اشارة الى مجموع المرسلين على سبيل الاجمال لان كلا من القرينتين
كلا او بعضا غير خارج عن كونه نعمة ظاهرة او باطنة فكل منهما مشار اليه بمجموع القرينتين
على وجه الاجمال ويحصل التوزيع مفروضا في ذهن السامع هذا ما يمكن في توجيه كلام
الشارح المحشي ولكن الجعل مجموع قرينتي الحمد والشكر اشارة الى العقل الهيولاني

يحصل

يحصل متعلقهما جميع النعم الظاهرة والباطنة فيكون تقديره كلا يحمدك ونشكرك على جميع نعمك
والحال ان الحمد من نعمك الظاهرة والشكر من نعمك الباطنة وعلى هذا يكون متعلق الحمد والشكر
شيئا واحدا بلا تخصيص الحمد بالنعم الظاهرة والشكر بالنعم الباطنة وقد مر في اول مباحث
الحمد فائدة عدم الاكتفاء بواحد من الحمد والشكر ووجه الاشارة بالقرينتين انه
لما حمد وشكر ثم طلب الهداية التي يتبادر منه طلب اعطاء توفيق استعمال الآلات
على وجه الصواب على ما فسره اكثر المفسرين الهداية الواقعة في قوله تعالى اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى علم من منه انه قبل اعطاء الهداية قد حصل له نعمة الآلات وقابلية
استعمالها وهذا ليس الا مرتبة العقل الهيولاني وكذلك هدايا الهداية اشارة
الى العقل بالملكة لان حصول الهداية لاستعمال الآلات التي من جملتها القوة الفكرية
لا يكون الا في مرتبة العقل بالملكة مع ان ذكر آلة تحصيل الشيء لا يخلو عن الاشارة اليه
وقوله نعوذ بك من الغباوة والغواية اشارة الى العقل المستفاد اذ الغباوة و
الغواية انما يكونان بعد استعمال الآلات الى طرق الكمال فلا يكونان الا بعد التمكن
من الانتقال فالاستعاذة منهما في الحقيقة طلب الوصول الى الكمال بعد السلوك في طريقه
فيكون القرينة الرابعة اشارة الى الكمال الذي هو العقل المستفاد وقوله اعلام الحق
والهام الصدق اشارة الى العقل بالفعل فكانه اشار الى ان حصول العقل بالفعل
انما يكون باعلام الامر الخارجي اولا حتى يكون محرزا فيكون النفس مستعدة الالتفات
بعده الذي هو بمنزلة الالهام كما لا يخفى وكذلك ايضا ان حصول الاستعاذة اشارة
الى الانتقال بالفعل بعد التمكن منه في مرتبة العقل بالملكة وهذا الانتقال يترتب عليه
المطالبة وهو من مقدمات حصول المستفاد وكالآلة لتحصيله وابتغاء الاعلام

اشارة الى العقل المستفاد وابتغاء الالهام اشارة الى العقل بالفعل فعلى هذا يكون
ما بعد الهيولانى الى حصول المستفاد مشارا اليه على وجه اتم واكمل مقدمات كانت
او نفس مرتبة ان قلت يلزم من هذا التوجيه ان يكون المص طالبا لمرتبة العقل بالملكة
وهو بط قطعا لان من هو بصدد تصنيف هذا الكتاب لا شبهة فى ان جميع المراتب
الاربع حاصلة له قلت الذى يطلبه المص كمال هذه المراتب الثلثة فان كمالها لا يتحقق
عند جد او نقول ان المص اعتبر نفسه فى مبدأ الفطرة تصورا لحالة من ذلك المبدأ
الى منتهى عمره ولما ينبغى له ويليق به بحسب الحالات فى مدة عمره كلها من الحمد والشكر
وطلب الهداية وابتغاء الاعلام والالهام صدا بمبدأ فطرته بما عليه من الاحوال
وما ينبغى له بحسبها بتنزل نفسه هنالك وفيه من اللطافة ما لا يخفى ومن هذا علم توجيه
ما نقل عن الشريف حيث قال فالمص ههنا اشار الى المرتبتين الاوليين حاصلتين
له حيث حمد الله وشكره عليهما والى الاخريين غير حاصلتين حيث سأل
الله الهداية وابتغى منه ما تتوقف حصولها عليه وفى القوة العاملة اشار
الى ان المرتبة الثالثة وما بعدها غير حاصلتين اى حمده وشكره انما قدر هذا
المعطوف لان الاشارة الى المرتبتين لا تتم الا بمجموع الحمد والشكر على ما حقق فيكون
مرادا فى نظم كلامه لتوقف صحته عليه والدليل على تقدير المعطوف هنا ذكر الشكر
قبله معطوفا على الحمد ويحتمل ان يكون مراده تفسير قوله حمده بمجموع ذلك بلا تقدير شكره
فى نظم الكلام يرشدك اذ قال فيما سيأتى انا حمدتك على المرتبة الاولى وعلى
الثانية اذ تقدير الشكر فى نظم كلامه هنالك محل فلا اقتصار ح على الحمد فى الموضعين
للميل الى جانب المعنى اذ المقصود الاصلى فيهما تفصيل المحمود عليه لا تفصيل كون الواقع

فى مقابلته حمدا او شكرا اذ الاشارة الى المرتبتين انما يحصل بمجرد ذكر الآلاء و
النعماء من حيث وقوع القول المعظم فى مقابلتهما سمى ذلك القول المعظم حمدا او شكرا
الا انه عبر عنه بالحمد مجازا لانه هو المستعمل فى الاكثر فى مقام القول المعظم
حاصل الجواب ان القابلية بمعنى كون الذات ممكنة الاتصاف بالمقبول فى الجملة
وباى وجه كان لازم الماهية لا القابلية بمعنى صلاحية الاتصاف بالفعل وهى المراد
بالاستعداد الهيولانى فهى من لواحق الوجود الخارجى ومعللة بعلة بل هى لوازم وجود
النفس الناطقة على ما صرح به الشيخ فى رسالة فى بقاء النفس الناطقة حيث قال العقل
الهيولانى استعداد بجوهر النفس وانه يصحب جوهر النفس فى كل حال ويبقى مع بقائها
فلا يضمحل هذا كلامه ان قلت هذا مناقض لقولهم الاستعداد لا يجتمع مع
الفعل قلت ليس المراد من الاستعداد والقابلية ههنا الحالة الوجودية
الحاصلة فى المواد بعد وجود المعد وهى التى لا تجتمع مع الفعل بل المراد منهما
الحالة الحاصلة فى العلة القابلة المشروط بها حصول الشىء من العلة الفاعلية
كما يقال فلان قابل ومستعد للوزارة لوفور عقله وكمال رأيه مع ان استعداده
وقابليته وهو وفور العقل وكمال الرأى لا يزول بحصول الوزارة بالفعل سلمنا
ان المراد منهما ما هو المشهور لكن الهيولانى امر وجدانى ينضم اليها امور وجودية
اخر بالنسبة الى كل واحد واحد من الصور العلمية حتى يكون بها استعدادا كاملا
كالالتفات والتوجه الخاص من العقل بالنسبة الى كل علم علم ولا يجتمع مع حصول
بالفعل ذلك الامور المنضمة فلا يلزم من بقاء الهيولانى اجتماع مجموع الاستعداد
التام للشىء بفعله بل جزؤه ولا فساد فيه ح ابقاء على ظاهر الحال من ان

المراتب امور وجودية واما اذا كانت امورا اعتبارية على ما تحققه فيما سبق
فالامر ظاهر قوله فكيف يتصور اعطاؤها وقولهم لازم الماهية ما لا ينفك عن
الماهية في الوجودين معناه انه موجود بنحو الوجود الذي يوجد به الماهية ذهنيا
كان او عينيا حتى يلزم ان يكون معللا بعلل الماهية بل معناه ان العقل لا يتعقل
الماهية متصفة باي وجود كان الا ويجدها متصفة به اتصافا عقليا لا خارجيا
فلا ينفك الماهية عنه عند العقل باي وجود فرض وباعتبار كونه ملحوظا في
كلا الوجودين لازم الماهية وباعتبار كون الاتصاف بهذا الوجه ليس الا
في العقل معقول ثاني فكل لازم الماهية فهو معقول ثاني بالعكس وتقسيم الصفات
الى لازم الماهية والى معقول تقسيم اعتباري فافهم فانه من الاسرار التي حرم عنه
اهل الزمان وان اقتضت اراد بالاقتضاء العلة الفاعلية لا العلة
التمامية بقرينة جعل ارتفاع الموانع خارجا عن المقتضي فان الاقتضاء يطلق على
هذا المعنى ايضا كما يقال البرودة مقتضى الطبيعة للماء مع انها لا توجد بمجرد طبيعة
الماء بل يحتاج الى حصول الشرائط وارتفاع الموانع وان راعى جميع
القوانين اي وان فرض رعايته او القى المعلم اليه المقدمات الصحيحة المرعية
فيها جميع قوانين المنطق والا فوقوف المتناهي في البلادة بالمعنى المفسر على
جميع قوانين الاكتساب مستبعد جدا فضلا عن رعايتها وعرض الافكار عليها
كما سيأتي وسيأتي هنالك كلام منا فيما له وعليه لعدم تفطنه
تعليل الاخطاء بعدم التفطن كانه اشارة منه الى انه انما يتصور الاخطاء
في الافكار التصديقية لا التصورية فافهم وتاخير الغواية اي يعني اذا كان

منع الغباوة بالاخطاء في الانتقال بعد رعاية الطريق والاصابة فيه ومنع الغواية
بالاخطاء في رعاية الطريق كان الغواية متقدمة على الغباوة فاخرها لما ذكره
ويمكن ان يقال ان مراده ان الغباوة اقوى من الغواية في المنع عن المطالب الكمالية
كما يظهر من تفسيرهما والطريق المعتاد هو الترقي من الادنى الى الاعلى لكن راعى
مجانستها الهداية بحسب اللفظ والمعنى كما لا يخفى فعكس الترتيب المعتاد وفيه تعكيس
الترتيب المعتاد لغرض آخر وبعد من المحسنات البديعية ويسمى تتميما كما في قوله تعالى
لا تاخذه سنة ولا نوم فان نفي السنة اعلى من نفي النوم فعكس الترتيب للتتميم
ان الاعلام يتعلق بالامر الخارجي اراد بالامر الخارجي ما يقابل الصورة العلمية
من حيث موصوف بدلالة مقابلته بالصورة ولان الامر الخارجي المعتبر في معنى الحق هو هذا المعنى
على ما مر تحقيقه فيما سبق ثم الظاهر المتبادر من عبارة ان العرف المذكور من الاعلام
والالهام مبني على القول بان الحاصل من الشيء سواء كان كليا او جزئيا انما هو الشبح
والمثال منه لا حصة على ما هو المشهور والمرتضى عند الشارح وان امكن تنقيح كلامه
على القول بان الحاصل في الماهيات الكلية هو نفسها لا مثالها على ما هو الحق والمرتضى
عند الشريف على ما سيجيء بان يقال الماهية لها اعتبار ان من حيث هي هي ومن هذه
الحيثية يقال لها امر خارجي ويعلق بها الاعلام ومن حيث هي في الذهن وآلة لملاحظة
نفسها ومن هذه الحيثية تسمى صورة ذهنية ويعلق بها الالهام ولا شبهة ان الفرق
الاعتباري كاف فيما قصد. وحاصل الفرق وهو ان المراد من الاعلام والالهام
وان كان شيئا واحدا باعتبار المآل وهو اعطاء الصورة الحقة الصادقة فيجوز
بهذا اعتبار تعلق كل من الاعلام والالهام بكل من الحق والصدق الا ان خصوصية الاعلام

اعتبر فيها التعلق بالامر الخارجي بحسب الوضع وخصوصية الالهام اعتبر فيها التعلق بالصورة
فاقتضى هذا الاعتبار ان يعلق كل منهما بخصوصه بما يناسبه من الحق والصدق بحسب هذين
الاعتبارين فيناسب ذلك ان يوقع الاعلام بمعنى ايقاع الاعلام على الحق ان يطلب الاعلام
للشيء الخارجي على وجه يكون صورته صورة حقة فمعنى اعلام الحق اعلام الشيء الخارجي الذي يكون
صورته صورة حقة والحق ليس معلما به في الحقيقة ففي العبارة نوع مسامحة ويجوز ان يكون الحق
صفة للقول ويكون المراد حينئذ اعلام مضمون الحق ودلالة على حذف المضاف وح يتم الكلام
بلا مسامحة فحاصل كلامه في المخصص الاول انه خص الاعلام بالحق من بداية العمر عن المعلم بحقيقة
ولم يوقع على الصدق على هذه الارادة لان بين الاعلام والحق مناسبة في الجملة باعتبار احد
الامر الخارجي في كل منهما على وجه الاولية لوجه وليس مراده ان المعلم به حقيقة هو الحق اذ الحق
صفة العقد والاعلام على ما ذكره لا يجوز ان يعلق به بمعنى الحق والاعلام وان كانت مناسبة
في الجملة لكن لا على ذلك القدر الذي يصح بها تعلق الالهام بخلاف الالهام فان المناسبة بينه
وبين الصدق قوية اذ المعلم في الحقيقة ليس الا الصورة فتعلق الالهام حقيقة بالصدق
الذي هو صفة الصورة ولهذا قال في الاعلام فناسب ذلك آه قال في الالهام فاقتضت
آه اشارة الى المرتبة الرابعة آه المرتبة الرابعة وان كانت ملكة استحضار النظريات
وما في حكمها من التجربيات والحدسيات وامثالها صورية كانت او تصديقية الا ان
المص خص بالذكر الحق والصدق الذي يحصلان بالعقود لان المطالب التصديقية اهم
من التصورية او لاشتمال التصديق على التصور في يكون المرتبة الرابعة مشارة اليها
بتمامها بالكلمة واحد آه وهو حصول صورة الشيء في النفس لكن ذلك انما يكون في مادة
يتصادق فيها الاعلام والالهام وليس المراد باتحاد المال التلازم في الوجود اذ لا يلزم

بينهما كما يظهر من بعضهما فيتكرر كل منهما اي باعتبار ذلك المآل الواحد الذي يتضمنه
كل منهما فانه ان اعتبر ضم الالهام الى الاعلام يتكرر الاعلام باعتبار هذا المآل وان
عكس الاعتبار يتكرر الالهام وليس مراده ان الالهام والاعلام يتكرر كل منهما على حدة
مع تكرر صاحبه كذلك كما توهمه اللفظ لان هذا غير مستفاد من كلام المص قطعا وانما
المستفاد تكرار المآل الواحد المعبر عنه تارة بالاعلام واخرى بالالهام فظاهر انه
لا يقتضي تكرار كل منهما بانفراده بل الالهامات المسالة من بعضها الاعلامات بالمتوالية
وانما لكونهما متحدين وان كان المقصود وهو تكرر المآل الواحد يحصل باحدهما تنبيها على
ان اعتبار التكرر مما سيأتي في كل من الاعلام والالهام بارجاع الاخر اليه ان علمت
غاية ما استفاد من عبارة المص تكرر ذلك المآل الواحد فمن اين استفاد توالده و
سالة قلت المتبادر من التكرر عند الاطلاق هو التسالي والتوالي خصوصا اذا
وقع في المقام الخطابي لا يقال الالهام غير صادق على اعلام المخزون المكتسب لانه
اعلام بطريق الاكتساب لانا نقول هو اعلام ايضا لا بطريق الاكتساب بل بعلم حين الاعلام
مذكر المخزون المكتسب ولا يصدق عليه الالهام وفيه اشعار آه فيه اشعار بان
كلام المص لا ينفي اثبات هذا المطلب على ما يدل عليه قوله على ما تقرر في الحكمة الا انه
لا يخ عن الاشعار به فان دعوى كون الصور العقلية مخزونة في العقل الفعال متضمن دعوى
كون النفس الناطقة مستلزمة للخزانة مطلقا ودعوى كون تلك الخزانة هو العقل الفعال
وكلام المص واكل في نوع دلالة على الدعوى الاول على ما بينه الشريف لكن لا دلالة له على
الدعوى الثاني الا مع ملاحظة ما تقرر في الحكمة ولذلك قال على ما تقرر في الحكمة وربطه
الشريف ببيان الدعوى الثانية وادرج في كلامه كلام الشارح في هذه الدعوى ويمكن

ان تقال ان فی کلامه ایضاً اشعار بالدعوی الثانیة حیث استغنی تلک الاعلامات التی
تکون بلا تجشم کسب جدید من المبدأ الحق الاول وذلک لایخ عن الاشعار بان فی ذلک
الجناب خزانة تحفظ فیها الصور العلمیة فما بین تلک الاعلامات وما هو فی جنابه مقدس
عن شائبة المادة فلیس ذلک الا عقلا محضاً واما ان ذلک العقل هو العقل الفعال
بخصوصه فلما تقرر فی الحکمة فمن کلام المص نوع اشعار بالدعوی الثانیة ایضاً وان
تمام اثباتها موقوف علی ما تقرر فی الحکمة وعلی هذا فالاحسن ان یرجع ضمیر فیه الی قول
المص وینتفی آه لانه یدل علی ابتناء تعالی الاعلامات من ذلک الجناب المقدس الذی
یوقف علیه العقل الفعل ویلزم منه ان یکون فی ذلک الجناب خزانة فغنه اشارة الی
مجموع الامرین معاً ای عدم الخزانة الذی هو تفسیر کلام المص وحاصله فالمشعر
ح یکون کلامه والا لم یتصور اعلام آه ان قلت لم لا یجوز ان یکون تلک الصور فیما
بین الاعلامات منطبقة فی النفس والنفس لا تلتفت الیها فتکون فی امکانها واذا التفت
الیها تکون مستحضرة لها ومشاهدة ایاها قلت لیس الادراک الا تمثل الصورة
فما دامت متمثلة فیها لا مصورة وهو لها عنها کالا کمن علی المتأمل الی تجشم کسب
جدید ان قلت من این علم ان تلک الاعلامات التی یوقف علیها حصول العقل الفعل
لا یکون بالکسب الجدید قلت لما عرف ان العقل الفعل هو الکمال التام من الاستحضار متی
اردید بلا تجشم کسب فان الملکة لا یکون ملکة الا بعد کونها حالاً فملک الملکة حالة کونها
حالاً لا بد من استحضار العلوم لها بلا تجشم کسب جدید ومما یجب ان ینتبه علیه ان لیس
المراد من الخزانة ما یتبادر الی الفهم من ان تلک الصور العقلیة بعینها ینتقل من النفس الیها
ثم عند الاستحضار ینتقل بعینها عنها الی النفس لان ذلک بین الاستحالة بل المراد من الخزانة ان

یکون

یکون الصورة محفوظاً نوعها للنفس فیها بعد زمانها وذلک بان یستعد النفس لان یفیض
علیها مثل تلک الصورة متی شاءت من غیر تجشم کسب جدید من تلک الخزانة فکانها الصورة
الاولی بعینها استردت منها کالمال المخزون والیه اشار بقوله منعکس منها آه فالعقل لیس
خزانة للنفس مطلقاً بل بشرط استعداد خاص لها ومناسبة عقلیة منها بها یتمکن من
استرداد الصورة بمثلها فانه ما دام یوجد ذلک الاستعداد یتمکن النفس من الاسترداد
فاذا زال بسبب من الاسباب لم یبق العقل خزانة لها وهذا معنی زوال الصورة عن الخزانة
التی تسمی بالنسیان بخلاف الذهول فانه زوال الصورة عن المشاهدة والالتفات مع
بقائها فی الخزانة ای مع بقاء المناسبة المذکورة التی بها یسترد النفس الصورة بمثلها
عن العقل وبعد العقل خزانة لها بسببها والحاصل ان بقاء الصورة فی الخزانة معناه البقاء
فیها وهی باقیة بذاتها او کون انعدام ذات الخزانة او کون انعدام وصف کونها
خزانة والثالث هو المراد ههنا وعلی جمیع التقادیر یصدق ان الصورة غیر باقیة
فی خزانة النفس وهذا الذی ذکره اشار الیه الشیخ فی الاشارات وصرح به الطوسی
فی شرحه وصرح به ایضاً الشارح فی المحاکمات بل اکثر الکتب الحکمیة مشحونة بذکره فان
الشیخ فی الاشارات بعد اثبات المراتب الاربع النظریة وبعد بیان حالتی النفس بالنسبة
الی مشاهدة الصور المعقولة وغیبوبتها قال ان ههنا شیئاً خارجاً عن جوهر باقیة الصور
المعقولة بالذات اذا وقع بین نفوسنا وبینه اتصال ما ارتسم فیها الصور العقلیة
الخاصة بذلک الاستعداد الخاص لاحکام خاصة واذا اعرضت النفس عنه الی ما فی
العالم الجسدانی او الی صورة اخری انمحی المتمثل الذی کان ولا کان المرآة کانت تحاذی
بها جانب القدس قد اعرض بها عنه الی جانب الحس او الی شیء آخر من امور القدس

وبهذا انما يكون ايضا اذا اكتسب ملكة الاتصال قال المحقق قوله اذا وقع آه اشارة
الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفس مدركة لها دون سائرها والاحكام
الخاصة هي علل الاستعدادات من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك
الكليات والادراكات الكلية المناسبة المتادية الى المدرك ثم قال قوله وهذا انما
يكون آه اشارة الى السبب الذي يختلف به حالتا الذهول والنسيان وذلك لان النسيان
في القوى الجسمانية انما يكون لزوال الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شيء
من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة
يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة
فيه وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها وقال الشارح
في المحاكمات جميع المعقولات مرتسمة في العقل الفعال فادراك النفس بعضها دون
بعض لاستعداد خاص بها بالنسبة اليه وذهولها عنه بسبب انقطاع الفيض لاعراضها
عنه الى شيء آخر اي الى البدن او الى صورة اخرى كما ان المرآة اذا حوذي بها شيء
ظهر فيها صورته واذا حوذي بها شيء آخر زالت الصورة الاولى ونسيانها بسبب زوال
ملكة الاتصال لا بسبب زوال الصورة المعقولة عن العقل الفعال ثم لنا في هذا المقام
بحث قوي وهو ان النفس كما لها ملكة استحضار العقليات الصادقة كذلك لها ملكة
استحضار الكواذب لانها كما تحكم باحكام كلية صحيحة كذلك يعتقد اعتقادات كلية
فاسدة وربما تذهل عنها وتسترجعها بلا اكتساب ولو كان الاستحضار بكسب
جديد يستلزم كون العقل الفعال خزانة الصور المستحضرة للنفس يلزم ان يكون العقل
الفعال متصفة بالصور الكاذبة مع ان قواعدهم تقتضي ان يكون ذاته مبرأة عن

ثابتة

ثابتة النقص والقوة غير كون وجوده من الغير فانهم يقولون ان العقول المجردة عن المادة
ذاتا وفعلا كاملة بالفعل ليس لها في القوة شيء ينتظر اليه وصورها انها كاملة وصدقاتها
حقة يقينية لا تصور في علومها صور فاسدة فلا يصلح ان يكون العقل الفعال خزانة النفس الا
في الصور الصادقة فما حال الصور الكاذبة المذهول عنها الحاصلة بالاسترجاع بلا تجشم
كسب جديد ولما حال هذا الاشكال في خلدي وكان اخدع عن نفسي بالاقناعات حتى وقعت
على رسالة لمولانا عماد الدين الكاشي اورد فيها عدة اشكالات حكمية ارسلها الى المولى
قطب الدين الشيرازي طالبا عنه وجه دفعها ومن جملتها هذا الاشكال ووقعت ايضا
جواب القطب عن تلك الاشكالات فلما طالعت جواب القطب في دفع هذا الاشكال
ووجدته مما لا يروي الغليل ولا يشفي العليل وقد عرفت ان هذا الاشكال قد كان من
قديم الايام منداه لابن محول العلامة العظام نزل غصنه الحق من عطفي وبعثني للطائبين
شغفي وعطفي ان اشمر ساق الجد في تحقيق الحق وتصديق الصدق فلنذكر قبل الشروع في
تحقيق المقام جواب هذا الفاضل بتبيين فساده ليتضح لك ما اذكره بوجه سداده فان
الشيء يعرف باضداده وتحقيق الحق بابطال الباطل وافساده فاقول بالله التوفيق
ومنه الهداية الى سواء الطريق قال القطب الشيرازي لما كان العقل الفعال مشتملا
بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان تخرج الى الفعل على ما بين في موضعه وهذه الاعتقادات
الكلية الفاسدة معقولات خرجت الى الفعل فيجب الاشتمال العقل الفعال عليها بالفعل
لاشتماله بالفعل على كل معقول يخرج الى الفعل سواء كان حقا او باطلا لان ادراكات
النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرهما كلها على ما قال في الاشارات تنتقش
ورسم عن طابع عقلي لان يخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور تصور جميع المعقولات

ينطبع منه فيها بعض الصور بحسب استعداداتها وايصالها بذلك العقل ولان العقل
لما كان علة لخروج ذلك المعقول الفاسد وهو عقل ذاته عقلا تاما والعلم التام بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول فيكون هذا المعقول لكونه معلولا منفعلا له وان كان فاسدا انتهى
كلامه اقول التبس هذا الفاضل حصول الصورة الاذعانية المتصفة بالمطابقة او
عدمها بحصول الصور الساذج لتلك الصورة الاذعانية والاشكال انما هو في الاول
فلا يندفع الاشكال بحصول صور الاذعانات الكاذبة في العقل الفعال اي تصور الاحكام
الكاذبة تصورا ساذجا بدون ان يحصل فيه تصديقات كاذبة فان شئت الجواب
الصحيح والحق الصريح مطابقا لما يقتضي قواعدهم ويبتني عليه مقاصدهم فاستمع لما
لديك وتحقق ان احدث النظام لديك قال الشيخ الرئيس في رسالة له في بيان
انسلاخ الصور الموجودة في النفوس البشرية المخالفة للحق بعد الموت اعلم ان
الصور المحالة لا يمكن ان يكون موجودة في الامور الدائمة السرمدية والعقول
الفعالة فان العقول الفعالة تعقل الاشياء من حيث انها لوازم ذواتها وهي
عاقلة لوجودها ولوسايط ومقدمات لوجودها وكل امر لزم امرا موجودا
بالفعل فهو لا محالة يكون موجودا بالفعل فان لزم العقول الفعالة امر محال يجب
ان يكون موجودا بالفعل والتالي محال فبقي ان لا يلزمها امر محال ولا تعقلها
اذ قلنا انه تعقل ثم قال والنفوس البشرية لا تدرك شيئا من الاشياء
الا بتوسط الحس والتخيل بل اقول انها لا تكون صورة معقولة الا بعد ان تكون
تلك الصورة محسوسة او متخيلة واما ادراكها لذواتها فلا يكون بتوسط الحس والتخيل
وذلك نوع آخر من الادراك يعرفه في موضعه فاذا تخيل القوة المتخيلة صورة ما محالة

او غير محالة فعل فيها العقل فعله الخاص وصيرها معقولة فاذا لم يتوسط التخيل لم
يحصل البتة صور مخالفة للحق في العقل وحصولها انما يكون بتوسط التخيل و
الحس او الوهم فان للوهم فيه تأثيرا ايضا ثم قال وخزانة المعقولات كلها
العقول الفعالة فاذا صارت النفس متصلة على العقول الفعالة فاض عنها الصور
المعقولة ما دامت متصلة فاذا اعرض عنها الى جنبة البدن والقوى البدنية اشتغلت
عنها بهذه الامور وكلما كانت الصور المعقولة زائلة عن النفس اي كانت النفس
لا يدركها طالعت خزانة المعقولات فادركت منها تلك الصور بل فاضت عليها
بتوسط العقول تلك الصور من عند واهب الصور كما ان القوة المتخيلة مهما
لم يكن مدركة لصور المتخيلة طالعت خزانتها فادركت منها تلك الصور المتخيلة
فمهما كانت هذه الصور المقابلة للحق زائلة عن النفس راجع النفس وحصل هذه
الصور بواسطة التخيل الجديد فاذا فارقت البدن وبطلت القوة المتخيلة
بطلت عنها هذه الصور ولا يمكن ان تحصل فيها كرة اخرى بواسطة التخيل
اذ ليس التخيل موجودا واذا ثبت هذا فصح ان الصور المقابلة للحق تنسلخ عن
النفس الناطقة بعد الموت وانما لا تفيض هذه الصور على النفس كرة ثانية
بعد الموت كالصور الحقة لانها غير مناسبة لذات النفس والباري لا يحصل منه
الشر الا بالعرض لضرورة فكان يفيض عنه هذه الصور المخالفة لضرورة التخيل
فاذا ابطل التخيل بعد الموت وجب ان لا تفيض عنه والصور الحقة يفيض عنه
اذ هو خير فاذا تمهد ما ذكره الشيخ فاقول قد عرفت فيما سبق ان ليس معنى كون
العقل الفعال خزانة للنفس الا حصول استعداد خاص للنفس مناسب لما يفيض

عليها وبه يسترجع المعقولات متوجهة الى جانب الفياض وبه يثبت المناسبة الخاصة
والاتصال العقلي والمحاذات المعنوية بينهما فيفيض بها منه عليها معقولاتها الغائبة
عنها عند اقبالها اليه وذلك قد يكون بكون تلك المعقولات ثابتة في العقل ايضا كما
في الصور الحقة وقد يكون لا بثبوتها فيه كما في الصور الباطلة فان كانت حاصلة فيه
افاضها فيفيض منه بلا شرط توسط تخيل جديد لانها صور حقة وخير محض وصدور الخيرات
مقتضى الذات للعقول الفعالة عند حصول الاستعداد واستعداد فيضان الصورة
الحقة بعد غيبوبتها متى شاء ثم تمكن الهيئة التي تحصل للنفس بسببها اتصال الى العقل
الفعال فينعكس منه عند حصول ذلك الاتصال بعد تمكن سببه الصورة الحقة الموجودة
فيه بلا توسط تخيل جديد كمرآة واقعة في مقابلة مرآة اخرى بلا حيلولة بينهما و
ان كانت في اول حصولها بدون تلك الهيئة موقوفة على التخيل لان التخيل من
مبدات حصول تلك الهيئة وان لم يكن حاصلة فيه كالصور الباطلة يراجع النفس
التخيل الجديد عند اقبالها الى جانب الفياض لفيضان تلك الصور الباطلة بعد
الغيبوبة وانما يراجع التخيل لان تلك الصور الباطلة كانت للنفس من جهة التخيل فكلما حصلت
في النفس لا تكون الا من جهة تلك استحضار النفس للصور الباطلة لا تكون الا بتكرر التخيل
فيكون النفس بتلك متعودة لاستحضارها بسببه فكلما يريد استحضارها اقبلت الى جانب الفياض
مع رجوعها الى التخيل الجديد لانه من شروط الفيضان فلا يتم الا به فكان التخيل جزء
من منشئ الصور الباطلة ولا يلزم من الاحتياج الى التخيل الجديد الاحتياج الى الكسب الجديد
فظهر مما ذكرنا ان فيضان المعقولات الحقة الى مرآة الناطقة من طابع عقلي في مرتبة
العقل بالفعل عند الاسترجاع انما هو بالانعكاس من الصور الثابتة فيه واما فيضان

الصور

الصور الباطلة منه اليها فانما هو بالاحداث والايجاد بشروط حادثة من غير
وجودها وثبوتها فيه كسائر الاعراض النفسانية الحادثة في النفس الفائضة منه
بشروط حادثة من غير اتصافه بها وان كان فرق بينهما بان لا وجود عيني
للصور بل هي موجودات ذهنية فقط بخلاف سائر الاعراض النفسانية وبان
العقل الفعال خزانة لتلك الصور بمعنى انه تمكن في النفس منه مناسبة لتلك الصور
تقتدر بها الى استرجاعها والاتصال بها اليه والمراجعة الى ما هو شرط افاضتها
فيصدر عنه تلك الصور لحصول الاستعداد والشرط في فيضانها فتحصل للنفس
بسبب تمكن الهيئة استحضارها متى شاءت اي استحضار مثلها لا استحضار شخصها
بعينها على ما عرفت سابقا وبهذا الاعتبار عد العقل الفعال خزانة لتلك الصور
كما جعلت خزانة للصور الحقة وان كان فرق بينهما بان امثال الصور الحقة محفوظة
فيه وينعكس منها امثال اخر الى مرآة الناطقة بخلاف الصور الباطلة فانه لا عين
ولا اثر منها فيه على ما تحققته فمعنى كونه خزانة كونه بحيث يفيض منه امثال الصور متى
استرجع النفس واقبلت اليه سواء حصل امثال تلك الصور فيه ايضا فينعكس منه
اليها امثال اخر ام لم يحصل والحيثية المذكورة كافية في اطلاق الخزانة عليه
وما دامت تلك الحيثية باقية سمي كونه خزانة وما يشعر بعض كلماتهم من ان المعقولات
الغائبة عن النفس حاصلة في العقل فيجب ان يحمل على المعقولات الحقة او يحمل على ما
يقولون من ان كل معلول خارج الى احد الوجودين فهو مندرج في علته من حيث انها
متعلقة له بعقلا لصورها ساذجا وهذا هو الذي نشأ منه غلط العلامة الشيرازي
وانت اذا تحققت ما تلوناه عليك فراجع الى عقلك ليتبين الحق ويبطل الباطل

وانما بسطت القول في تحقيق هذا المقام وتلخيص ذاك المرام لانه مذلة اقدام الفحول
والعذر عند كرام الناس مقبول ولما وسم فيها اي في المراتب الاربع من المعاني
التي يشتملها القرائن الاربع المذكورة اولا وفي بعض النسخ لما رسم بالراء وما لها
واحد معناه لاستعداد علم آه اقول الظاهر ان مراد المص من ايراد قوله
لا علم لنا الا ما علمت ولا دراية الا ما الهمت اتباعه في حيز التعليل لقوله فيتبغي
آه على ترتب المعلل فكانه قال انما يتبغي منك الاعلام والالهام لانك الذي
اعطيت ما فينا من العلم والدراية فاللائق بحالنا ان نسأل المزيد منك لا من
سواك وفيه اشارة الى ان ليس من ان شيئا من المرتبتين الاخيرتين حاصل للمص
وانما سأل كلها وقوله انك انت العليم اما تعليل له ايضا على تقدير وجه
واكمله واما تعليل لقوله لا علم لنا لكن الشارح لما اهتم بشارة الاشارة الى
المراتب حمل كلامه على تكرير الاشارة وارتكب على ما تكلفه من حمل العلم على
استعداده وحمل الالهام على اثار العلوم البديهية مخالفا للاصطلاح المشهور
فيهما ان اراد في الاول اثار النظريات بلا اكتساب وكل ذلك لا يخلو عن تكلف
كما ترى وانما ارتكبه لان القرائن الثمان في تكون متماثلة متشاكلة على وجه
ينظر به كل منهما الى ما يقابله على الترتيب فيكسى الكلام في زيادة رونق وبهاء
وحسن منظر وراء كما لا يخفى على من يطلع السر واخفى وانما سألتك آه لم يرض
لاستعادته مع ان التعليل لا يخلو عن التعلق بها لانها كانت تتمة لسؤال الهداية
وتبعا له غير اصل في الاشارة فلم يعتد بشانها او اكتفى بذكر الهداية عن ذكرها
وقوله لانحصار العلم آه بناء على ان لام التعريف الداخل في خبر المبتدأ يحمل على

الاستغراق

الاستغراق في المقام الخطابي فيفيد الحصر على ما حقق في موضعه الاحكام المتعلقة
بالاعمال الظاهرة آه الحكم يطلق في اصطلاح اصول الائمة على خطاب الله تعالى بافعال
المكلفين بالاقتضاء والتخيير وقد يطلق على ما ثبت به مثل الوجوب والحرمة و
الاباحة والمراد هنا القضايا التي يشتمل عليها اذ الشريعة هي الطريقة السالكة المثبتة
بخطاب الله تعالى لا نفس الخطاب ولا نفس الوجوب والحرمة واشباههما نعم لفظ الشرع
عليهما ثم الشرائع والنواميس يطلقان في الاكثر بالاعمال وان كان الشرع في الاصطلاح
اسم لكل ما شرع اي بين بالشرع سواء تعلق بالاعتقاد او بالاعمال اذ كونها شرعية
اظهر واقوى لان ثبوتها في انفسها ليس الا بالشرع كما ان معلوميتها كذلك بخلاف العقائد
فان بعضها وان كان موقوف العلم بثبوته على الشرع لكن لا يتوقف ثبوته في نفسه عليه
كالمعاد الجسماني ورؤية الله تعالى في الدار الآخرة وغيرهما من العقائد التي لا مجال
الى اثباتها الا من طريق الشرع بالاعمال الظاهرة اي الصادرة من المكلفين و
تقييدها بالظاهر لاخراج الاحكام المتعلقة بالملكات من جهة كونها مردودة او مقبولة
لان معلق الاحكام بها ليس الا من جهة آثارها فهي اعمال ظاهرة واما الافعال المتعلقة بها
من جهة تحصيلها وازالتها كالافعال المخصوصة التي يراد بها من رد تبديل الاخلاق
كالمتصوفة من الملتين وكالاشراقيين من الحكماء فليس الحكم بالمعنى المراد ههنا متعلقا
بها اذ ليس تلك الافعال جزءا من الشريعة وان لم تهمل بل رمزت اليها لم كان له
او الى السمع وهو شهيد على حلها بل كلها اي على اشتمال حلها اشتمال الجمل على الكل
باعتبار كون الموارد الثلثة موردا له وان كان على سبيل البدل وكون بعض موارد
الجوارح كافيا في الموردية كالبصر فقط في مطالعة صنع الله تعالى بخلاف الشكر فانه

معترفة مورد الجوارح بجميع افراده على ما مر تحقيقه ولذا اشتمل على الكل فافهم
كان الاول نظراه معنى كانه نظر في معنى الحمد والشكر اولا الى معنى الحمد فقط فحكم
باشتمال الكل ثم نظر الى معنى الشكر فقط باشتمال الكل بالاضراب فلزم منه توزيع معنى
الحمد والشكر على الكل والكل بلا منافاة الاضراب له اى عن العبادة المنقضية
للكسل كانه اشارة الى تعبير الشارح في بيان الاشارة الى المرتبة الثانية حيث
لم يذكر العبادة فذكرها لاتمام البيان واما اقتضاء العبادة الكسالة فلان الغبى
لا يدرك ما ينبغى ان يعمل كل باب فيلزمه الكسالة بمقتضى طباعها اى في انتها وجوهرها
لا بمعنى صورتها وغير ذلك من معانى الطبع والطباع المشهور في عرف الحكماء
للجنسية اى في التجرد المراد من الجنسية ههنا المعنى اللغوى لا الاتحاد في الجنس وهو
المناسبة بين الشيئين في معنى باستعمال الشرائع اه استعمال الشرائع التى
هى القضايا المتعلقة بالاعمال الظاهرة عبارة عن العمل بموجبها المشتمل اه
اشارة الى ان المرتبة الاولى من القوة العملية مشار اليها بقرينة الحمد والشكر
كما ان قوله وذلك لا يتم اه اشارة منه الى ان المرتبة الثانية منها مشار اليها
بقرينة الالهام والاعلام واما المرتبة الرابعة منها فصرح الاشارة اليها
بقوله اشار اه وهو تخلى اه ان قلت المرتبة الثالثة والرابعة ليستا
مما يتعلق بالاعمال فلا وجه لجعلهما من مراتب القوة العملية قلت مرتبة الادراك
مطلقا ليست الا من كمال القوة النظرية لكن اذا حصلت باعداد القوة العملية تعد
من مراتبها على وجه التوسع عقيب ملكة الاتصال اه حصل ما هو بمنزلة العقل
بالفعل في القوة النظرية من مقدمات المرتبة الرابعة او من لواحق المرتبة الثالثة

في هذه القوة وجعل المرتبة الرابعة فيها ما هى الغاية القصوى من كمال الانسان وهو
ملاحظة جمال الله تعالى اه في هذه الدار ولا يمكن ان يحصل هذه المرتبة من مراتب القوة
النظرية بمجرد ما في هذه الدار بل الغاية القصوى فيها في هذه الدار دوام مراعاة
الجميع ان امكن واما في الدار الآخرة فيؤول كمال المستفاد ايضا الى الغاية القصوى
من مراتب القوة العملية ويمكن ان يقال ان المرتبة الرابعة في القوة العملية هى ملكة
الاتصال الا انه جعلها ما يترتب عليها على التوسع لكون الغاية المقصودة منها
بل من المرتبة الثالثة والانفصال عن نفسه اى عن لوازمها التى يعلم بالتمام
صورة منها فيها واما الانفصال عن نفس ذاتها فما لا يمكن لان النفس لا تنفك عن
نفسها في حال من الاحوال وعدم الغيبة عنها علمها بها فلا منفصل عن نفس ذاتها
بالكلية وهو ملاحظة اه ملاحظة الجمال والجلال وان كانت حاصلة في المرتبة
الثالثة لكنه لا بطريق قصر النظر اه فيتجلى اه اى بحسب الاستعداد الجميل والكمال
بتهذيب الظاهر والباطن بحسب كماله ونقصانه فلا يلزم من الاتصاف بعالم التجلى
بجميع الصور الادراكية والاسرار الالهية الغيبية مما ارتسمت فيه مسامحة لان
علوم المبادى اى العقول الفعالة علوم فعلية حضورية لا ارتسامية وان كان
علوم سائر النفوس ارتسامية وجوز ان يكون الكلام على التشبيه او التغليب لان
النفوس الكاملة المجردة عن الابدان وكذا النفوس الفلكية لنفس الكمالات ايضا
على النفوس الناقصة المستكملة وبهذا اشاعة النفس للنفس المذكور في الاحاديث النبوية
اى بل ترى كل وجود اى شاهد بعين اليقين لا بعلم اليقين فقط الذى يحصل بدون
التزكية والتنقية ايضا والذى طلب ابراهيم عليه السلام بقوله ارنى كيف تحيى الموتى

اذ لا شبهة ان ابرهيم عليه السلام كان موقنا حين سؤاله الرؤية ان احياء الموتى
منه تعالى ولا شك ان هذه الرؤية اقوى واجل مما قبلها لان المفهوم منه الاستغراق
فقط مجوز ان يكون العلم المستغرق من الغير ولذا اوردها بحرف الاضراب
اختصار لما ذكره في شرح مقامات العارفين اي من كتاب الاشارات قال الطوسي
العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة مستغرقة في قدرته
المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات
وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتاتى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود
وكل وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه وصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه
الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
فصار العارف ح متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وقال بعد ذلك ما معناه ثم
انه يرى ان هذه الصفات متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها
الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته واذ لا وجود ذاتيا لغيره فليس هناك ذوات
متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد كما قال الله تعالى انما الله
اله واحد انتهى اقول معنى قوله فليس هناك اي في مرتبة المبدئية فلا غبار
ح في التعليل بقوله واذا آه والاستشهاد بالآية اعلم ان معالجة الامراض الخارجة
الشخصية انما يبدأ بالامور المعينة في تنقية الاخلاط الفاسدة الرديئة المختفية
في الباطن كالاشتغال بانواع التدابير المتحصة لها ثم بتنقية تلك الاخلاق الرديئة
الرديئة ثم التخلية بالاخلاط الصحيحة ثم تحصيل ملكة تحصيل تلك الاخلاط حتى تامن
عن النكس ثم التجلي بالمزاج الصحي الحاصل بتلك الملكة وقس عليه معالجة امراض النفوس

فتهذيب الظاهر

فتهذيب الظاهر بمنزلة التدابير وتهذيب الباطن بمنزلة تنقية الاخلاط والتخلي بالصور
القدسية بمنزلة تحصيل الاخلاط الصحيحة وملكة الاتصال والانفصال بمنزلة تحصيل
ملكة تحصيل الاخلاط الصحيحة وملكة الاحتساب عما يوجب ردائها وملاحظة جمال
الله وجلاله بمنزلة المزاج الصحي الاعتدالي المستهلك فيه الاخلاط الاربعة
بانكساره عن صرافة كيفياتها الاربعة فحاصل المراتب العملية ركنه وسعته
وكله وكله عما سوى الله تع فهم المتكلمون اي هم الطائفة الذين سموا
في هذا الدين بالمتكلمين لا الطائفة الحادثة في هذا الدين بعد حدوث علم
الكلام والافهم المشاؤن واياك ان تفهم منه ان المشائين لم يقولوا بنبوة
الانبياء لان هذا بهتان عظيم وافك قديم فان كتب المشائين مشحونة باثبات
النبوة بل النبوة على اصلهم مما يجب صدوره في سلسلة الكائنات على
ما يظهر من مطالعة كتبهم فان اردت ان تعرف حقيقة الحال فاستمع لما تتلى
عليك من المقال ان المشائين هم الطائفة الذين كانوا يترددون الى ان جناب
افلاطون الالهي ويأخذون منه العلوم الحكمية بالمباحثة والمدارسة دون الرياضات
والمجاهدات والاشراقيون هم الذين كانوا يأخذونها بطول الخدمة والاقامة
في جنابه بانواع الرياضات الشاقة والعزلة والخلوة ودوام التوجه الى
عالم الغيب وافلاطون كان ممن يظن بنبوته على ما ورد في بعض الاحاديث
من ان افلاطون كان نبيا بجهلة قومه وايضا كان افلاطون تلميذ سقراط الذي
كان من الانبياء على ما صرح به الشهرزوري في تواريخ الحكماء وصرح به ايضا
ابن سينا في بعض كتبه وايضا سلسلة سقراط تنتهي الى لقمان صاحب داود عم

وفيثاغورس صاحب سليمان عليه السلام وبالجملة سلسلة الاشراقيين والمشائين
كلهم ينتهي الى اصحاب السفارة وهم يدعون انهم اخذوا الحكمة من اصحاب
السفارة ومن جملتهم داود وسليمان الى ان ينتهي الى رسل الهراة و
الى شيث النبي عليه السلام المسمى في اغاثاذيمون واذا كان حالهم كذلك
فكيف يظن بهم انهم لم يأتوا ملة من ملل الانبياء ولو سلم ذلك فلا يلزم منه
ان لا يقولوا بهم لان نبوة الانبياء غير محمد عليه السلام كانت خاصة
بطائفة طايفة على قدر حاجة تلك الطائفة الى الاشياء وطائفة
المشائين كانوا يعرفون ما يجب ان يعلم ويعمل بالنظر والاشراقيون
بالتوجه فلا جرم لم يرسل اليهم الانبياء بل وصلوا الى الله تعالى
بالنظر او التوجه الى جناب الغيب والتوصل الى الله تعالى بدون الانبياء
مما لم يستنكر امكانه بل وقوعه والعلم بذلك اويس القرني فانه كان
واصلا قبل وصول دعوة نبينا اليه وبعد وصول التزم شريعته
لان رسالته كانت عامة لكافة الناس لقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس فلا يلزم بعدم التزام المشائين والاشراقيين لملة من
ملل الانبياء الذين لم يعلم لهم نبوتهم عدم قولهم بنبوتهم حتى يجترأ على تكفيرهم
ولو سلم عدم قولهم بنبوتهم لكن لا نم انه يلزم منه تكفيرهم اذا لم يرسل اليهم
هذا حال من مضى من الحكماء قبل ظهور الاسلام الى الدين المحمدي واما الحكماء
الاسلاميون الذين وافوا زمانهم الدولة المحمدية وهم ايضا ملتزمون
بشريعته ومقتبسون من انواره كثابت بن قرة والكندي والفارابي

والفارابي

والفارابي وابن سينا وامثالهم وكلهم ملتزمون توفيق الحكمة للشريعة فالحذر
كل الحذر ان ينسب الحكماء مطلقا الى الكفر اتباعا للمتفقهة زماننا الذين
اخذوا دينهم من آبائهم الجهلة او من ائمة قرائهم السفلة ولذلك اذا
سمعوا ما لم يقرع اسماعهم منهم قالوا ما سمعنا بهذا في آبائنا الاولين
ولم يؤمنوا بما جاءهم من الحق المبين فانت اذا احسنت هذا المقال فلا
تكن من المقلدين الذين يهيمون في وادي الضلال لان الوهم له استيلاء
اي الوهم وان كان لا يدرك الا المعاني الجزئية الا ان النفس لما كان هي
المدرك الحقيقي فمدرك المعاني الجزئية ما له الوهم والمعاني الكلية بالقوة العقلية
كان سبب الغلط بآلة الوهم فتحكم على المعقولات الصرفة باستعمال آلة الوهم
احكام المعاني الجزئية الماخوذة من الحواس فيقع الغلط في احكامها وهذا معنى
المعارضة بين العقل والوهم واستيلاؤه على العقل لا كونهما متعارضين في
مدرك واحد واستيلاؤه فيه عليه ونقول لما كان اكثر احكام النفس في
المعاني الجزئية الحسية بآلة الوهم كان اذا حكم المعاني الكلية المجردة يريد ان
يستعملها فيها ايضا لكثرة الفهابة في احكامها فلا يطيعها فيها فيقع بين
حكام العقل والوهم وهذا معنى المعارضة بينهما ومعنى استيلائه على العقل
ان لا يخلص عن استعمال النفس اياه في الاحكام العقلية ومعنى المعارضة والاستيلاء
في التوجيه الثاني اظهر تلك المبادي هذا بناء على ان غالب الحال في المستفيد
ان يكون بالنظر على امر غير مرة والا فالحاصل بالحدس القوي بل بالقوة القدسية
ايضا من المستفاد اذا لم يكن حصولها باعداد المجاهدات كما بين فيما سبق

فالوجه الثاني انما يتم بناء على غالب الحال في المستفاد اي من مقدمات البديهية
اشار به وبقوله براهين الى ان هذه القضية ليست من المسائل بل هي مقدمة
مذكورة في براهينها بتبديل الملل والاديان وعلى هذا التفسير يجوز
التبدل في العلوم الحقيقية بطريق اخر كنسوخ دليل اخر على خلاف ما ثبت فيها
لا ذكور الخطاء في مسائلها اذ قد صرحوا بان البحث فيها على حسب الطاقة البشرية
ولذا لم يفسر بعدم التبدل مطلقا او بالمطابقة للواقع لئلا يختص بالصوادق ويكفي
كان عليه ان يقول لا يتبدل بتبدل الاوضاع ليعم الاديان وغيرها ويخرج
نحو العلوم العربية الا ان الامر فيه سهل اذ يمكن ان يفهم من قوله لا يتبدل بتبديل
الملل والاديان ان العلوم الحقيقية مالا يتعلق بالاحكام التي فيها دخل لجعل جاعل
كما لا يخفى على من له ادنى فطانة بالنسبة على بعض الامثلة العبارة الظاهرة
ان يقال بالتنبيه عليها بعض الامثلة فكانه قصد بهذه المسامحة المبالغة في بداهة
تلك القضية بان الامثلة التي نبه بها عليها بديهية ايضا يكفي التنبيه عليها وبان
التنبيه على امثلتها يكفي في ازالة الخفاء عنها بلا تنبيه على نفس تلك القضية ويبين
عليها بيان مقاصدهم هذا تصريح بما فهم من لفظ الاستعمال لانه يبنى على البديهية
وفيه ايضا تاييد لما سبق من تفسير القضايا بالمقدمات البديهية اي من
تلك المواضع فسر الضمير به لقصد الموافقة لقول الشارح الى غير ذلك من المواضع
فيحتاج الى تاويل في قوله انهم قالوا اه لصحة الحمل اما بجعل القول بمعنى المقول
او بتقدير المضاف اعني موضع انهم قالوا ولا ارجع الضمير الى الاستعمالات المدلول
عليها بقوله وكثيرا ما يستعملها لاستغنى عن تكلف التاويل الا انه لا يلايمه قول الشارح

الى غير

الى غير ذلك ولذا ارجع الضمير الى المواضع وارتكب المسامحة في الحمل لانها مسامحة
سابقة اذا تصغرت انما شرط التصغر لتكثير السطوح المستلزم لكثرة التلاقي
المستلزمة لشدة الامتزاج المعدة للتفاعل المعد لنضج المزاج من المبدا قال الطيب
القرشي ان تصغر الاجزاء شرط في المزاج القوي لا في نفس المزاج وذلك لان الشيخ
الرئيس معترف بان مزاج الشخص انما يحصل من تكافؤ اعضائه الحارة والباردة
والرطبة واليابسة مع انها لا تصغر فيها انتهى كلامه اقول ليس مزاج الشخص الا
مجموع امزجة الاعضاء بشرط الاجتماع الخاص والوحدة الاجتماعية بينها بحيث
يلزم منه نوع التكافؤ والتعادل بينها حتى يحصل لها كيفية الصحة التي هي غير المزاج
بل هي من عوارضه وصحة الشخص عبارة عن صحة جميع الاعضاء وليس له صحة على حدة
غير صحة كل واحد من الاعضاء فاذا زال ذلك التكافؤ الخاص الذي هو شرط
في صحة المزاج وحدث تكافؤ اخر غيره باستحالة الكيفية المزاجية لعضو واحد
او اكثر او حلة الاعضاء في عرض مزاج عضوي يحصل لذلك العضو او الاعضاء
مزاج صحي فيكون الشخص مريضا فليس للشخص مزاج مغاير بالذات على حدة غير مزاج مجموع
الاعضاء ولا صحة له ولا مرض غير صحة الاعضاء ومرضها ولا صورة نوعية له
على حدة غير صور الاعضاء بل الشخص الحيواني مطلقا واحد بالاتصال والاجتماع
وحدة حقيقية لا احتياج بين اجزائه ولكونه متعلقا للمدبر الواحد الحافظ وحدته
هكذا يجب ان يفهم هذا المقام اي صورة اه والسؤال المشهور يلزم الدور
مدفوع بان صورة كل منها متوسط الكيفية وان كان عروضها لها بواسطة المادة
لا بالذات بعد مادة الاخر للانحصار وليس صورة كل منها متوسط الكيفية فاعلا

محلا لمادة الآخر حتى لزم الغلبة بعد المغلوبية او الغالبية والمغلوبية معا
في آن واحد وبالجملة الاستحالتان معلولتا علة واحدة بشرط اعداد صورة
كل منهما مادة الآخر للاستحالة بتماسهما تماسا يتم به الاستعداد فليتدبر
حتى انكسرت ليس الانكسار ضد للكيفيات في الكيفية لان الكيفية الواحدة
بالشخص لا يعرض لها الاستعداد والانتقاص بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار
عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن الكسا البسائط باستحالة المادة
فيها ففي قوله اي خرجت عن صرافتها كيفياتها وقوله استترت نوع تجوز
وتسامحة متشابهة في اجزاء الممتزج اي يحصل في كل من اجزاء الممتزج
كيفية واحدة بالنوع فلا اختلاف فيها الا بحسب العدد لان كل جزء من اجزاء
الممتزج ممتاز عن الآخر فكون الكيفية القائمة باحدهما غير الكيفية القائمة بالآخر
فالكيفية القائمة بالاجزاء الحارة عن الكيفية القائمة بالاجزاء الباردة بحسب
النوع بلا تفاوت في الواقع الا بحسب العدد وقس عليه الحال في الاجزاء الرطبة
واليابسة وليس الحال على ما زعم اصحاب الخليط من ان كل واحد من باقي على
صرافة كيفيته الا انه يحس منه بكيفية متوسطة للمجاورة بينهما والتشابه ليس الا
بحسب الحس توسطا بحيث يكون ما بينه وبين كل واحدة من غايتي المتضادين
اقل مما بين الغايتين وان كان نسبة المتوسط الى الغايتين على التفاوت اي
لا يلزم ان يكون المتوسط في حاق الوسط ولذا قيد بقوله توسطا ما ثم اعلم ان
قيد التشابه والتوسط لاغاء باحدهما عن الآخر لان التوسط في الكيفيات جائز
بلا تشابه اجزاء الممتزج فيها بان يكون احدى الكيفيات في مرتبة قريبة من احدى الغايتين

والاخرى

والاخرى في مرتبة بعيدة منها فلا تشابه ح لا على مذهب الحكيم ولا على مذهب
الطبيب مع ثبوت التوسط وايضا يمكن تشابه الاجزاء الممتزجة في احدى الغايتين
فيكون التشابه بدون التوسط نعم قيد الوحدانية يغني عنه قيد التشابه ولذا
لم يذكره الشارح وقال الشريف في الحواشي ان قيد التشابه مذكور في الكتب
المشهورة ورده ان الاولى ان يذكر قيد التشابه ولا يكتفى بذكر ما يغنيه كما ذكر
في الكتب المشهورة اذ هو اظهر في كشف مفهوم المزاج وقال في حاشية اخرى
ان المراد بالتشابه ان يكون لكل من اجزاء العناصر من المزاج قدر ما كان للاخرى
من مراتب التوسط وحدانية اي يحصل الوحدة هما بين المتضادين من الفعليتين
ووحدة اخرى فيما بين المتضادين من المنفعلتين فالوحدة متعددة وتعدد التضاد
فقولهم يحصل في العناصر الاربعة كيفية واحدة وهي المزاج معناه كيفية حاصلة
من الكيفيتين المتضادتين بارتفاع التضاد اما بارتفاع المتضادين بالكلية او
بانكسار سورتهما على اختلاف المذهبين فالوحدة معتبرة بحسب انكسار التضاد
فالتضاد في العناصر الاربعة اثنان فالوحدة ح ثنتان فالمراد من قولهم المزاج
كيفية واحدة نفي التضاد وفقط ولا يخفى عليك ان تلك الكيفية الواحدة الحاصلة
عن التضاد واحدة او ثنتان واياك وان تذهب وتمسك الى ان الكيفية
المزاجية واحدة متوسطة بين الكيفيات الاربع متشابهة في الاجزاء الممتزج
تستبر تلك الوحدة بالتباس الى غاية الحار وتستحر بالتباس الى غاية البارد
وتستبين بالتباس الى غاية الرطوبة وتستربط بالتباس الى غاية اليبوسة لان
ذلك مما لا شبهة في بطلانه اذ الكيفية المزاجية من انواع الكيفيات الاربع العنصرية

كما قال الشيخ في الشفاء ان العناصر اذا امتزجت تكون صورها الذاتية محفوظة
واما كيفياتها ولواحقها فتكون قد توسطت ونقصت عما كانت فيه من حد الصرافة
والسورة انتهى ويفهم منه ان المزاج كيفية منكسرة من تلك الكيفيات الاربع و
لا شبهة في ذلك ان المنكسرة من الحرارة والبرودة غير المنكسرة من الرطوبة او
اليبوسة والا يلزم ان يكون درجة واحدة بين غايتي الحرارة والبرودة هي
بعينها ايضا درجة واحدة بين غايتي الرطوبة واليبوسة وهذا مما لا يمكن استحالته
وبالجملة الكيفية الواحدة لا يكون متوسطة بين الكيفيات الاربع بل لكل من المتضادين
متوسطة مخصوصة يكون تلك المتوسطة في الواقع نوعا من جنس احدى المتضادين
اللتين اعتبر توسطه بينهما فلا يمكن ان يكون تلك المتوسطة بعينها من المتوسطة من المتضادين
الاخريين لانه يلزم منه ان يكون الشيء الواحد نوعا من جنس المتباينين مثل ان يكون الكيفية
الواحدة نوعا من جنس الحرارة ومن جنس الرطوبة معا وذلك مما لا حاجة الى بيان
بطلانه هذا اذا كان المتوسطة مائلة الى احدى الغايتين واما اذا لم يكن مائلة اليها
بل يكون في حاق وسط الغايتين بلا ميل الى احديهما على تقدير صحة وجوده فلا شبهة
ايضا في ان يكون حاق الوسط لمتضادين لا يمكن ان يكون حاق الوسط بعينه
بين المتضادين الاخريين فالمزاج عبارة عن الكيفيتين المتشابهتين الواحدانيتين
توسطت احديهما بين الحرارة والبرودة وتوسطت الاخرى بين الرطوبة واليبوسة
وبهذين الكيفيتين الوحدانيتين يحصل للعناصر الاربعة نوع وحدة لاشتراك جميع اجزائها
في هاتين الكيفيتين واتحاد اشخاص تانك الكيفيتين الحاصلتين للاجزاء بالنوع وزوال
تضاد البعض للبعض فيكون كانها شيء واحد في كل منها وبين الاجزاء مناسبة بحسب الوحدة

فمن

فمن تلك المناسبة صورة حافظة لذلك التركيب الذي حصل به المناسبة ثم
كلما كان التوسط بين الغايتين قريبا من حاق الوسط يكون الكيفية المتوسطة الى العنصرين
قريبة من نسبة التساوي المفيضة لكمال الاتحاد بينهما لان الميل الى احدى الغايتين
وان كان توافق لاحد العنصرين يخالف الاخر وبه يحصل نوع اختلاف بين العنصرين
وكلما قوي الاتحاد بينهما يكون المناسبة للبدأ اشد واقوى فيكون الفيض اتم واكمل
فكلما بعد التوسط من حاق الوسط يكون بين اجزاء العناصر اختلاف موجب لضعف
الوحدة الموجب لضعف الفيض اما بان نخلع عليا ما هو مذهب الحكيم فانهم قالوا
ان العناصر المتضادة بحسب الكيفية اذا تناقلت صورها تخلع كيفياتها بالكلية فيحدث
فيها كيفية وحدانية متوسطة اما توسطا في حاق الوسط بحسب كل من الكيفيتين الفاعلة
والمنفعلة ان وجد المعتدل الحقيقي او بحسب احدهما مع الميل بحسب الاخرى عن حاق
الوسط او مع الميل عنه فيهما معا الى احدى الغايتين والمائل انما هو من المراتب
التي بين الغايتين ونوع من الكيفيات الاربع وعلى هذا يكون المزاج تسعة واحدة
معتدل حقيقي مطلق واربعة منه معتدل حقيقي بحسب الغايتين وخارج عن الاعتدال مطلقا
هذا ثم اعلم انه يلزم على اصل الحكيم ان يكون تلك الكيفية المعتدلة بالاعتدال الحقيقي
المطلق او بحسب الغايتين فقط كيفية مباينة للكيفيات الاربع ولا يكون اشتدادها
وضعفها من كونها من الكيفيات الملموسة لان المزاج يجمع اقسامه من الكيفيات الملموسة
لكن ثبوت مثل صورت هذه الكيفية بين الغايتين مما يلحق الشبهة في طريقه ولا يمكن
ان يحمل حاق الوسط على كونه بحسب الحس لا بحسب الحقيقة اذ لا وجه للشك في وجود
المعتدل الحقيقي المطلق لانه لا فساد في وقوعه بحسب الحس واما بان منكسرة

هذا اشارة الى مذهب الاطباء قال في حواشي التجريد ذهب الاطباء الى ان العناصر
يستحيل في كيفياتها فيحصل لها كيفيات متقاربة فاترة بالقياس الى تلك الكيفيات
الشديدة الصرفة المتباعدة فتلك الكيفيات المتقاربة الفاترة هي المزاج فلا يكون
المزاج كيفية واحدة في الحسية بل لها وحدة ما في الجملة وذهب الحكماء الى انها
بعد استحالتها في كيفياتها تخلع تلك الكيفيات بأسرها وتفيض عليها كيفية واحدة
حقيقية وهي المزاج انتهى فعلى هذا يكون الفرق بين المذهبين بوحدة الكيفية الحادثة
وعدمها والا فالكيفيات على المذهبين مختلفة قطعا لان الاستحالة تقتضي ذلك لكن على
مذهب الاطباء حدث بدل المنخلع انواع اخر من جنس المنخلع على تعداد اجناسها
وعلى مذهب الحكماء حدث كيفية وحدانية متوسطة بين الغاسق متشابهة في اجزاء
الممتزج بحسب الكيفية لا بحسب التقارب فقط على ما هو مذهب الاطباء فالمراد
من استقرار الكيفيات على كيفية متشابهة على المذهبين استقرار اجناسها
فاتضح الفرق بين المذهبين غاية الاتضاح ثم قال في حواشي التجريد ايضا
تشابه الكيفيات المزاجية على تقدير خلع الكيفيات وفيضان كيفية متشابهة
في غاية الظهور واما على تقدير بقاء الكيفيات المنكسرة اراد بقاءها
بحسب اجناسها الاربعة فلان الاجزاء النارية تستحيل في كيفية الحرارة متوجهة نحو
البرودة فيحصل كيفية متوسطة بينهما على وجه ما والاجزاء المائية تستحيل في برودتها
متوجهة نحو الحرارة فيحصل لها كيفية متوسطة بينهما على ذلك الوجه اي على وجه ما ايضا
وقس على ما ذكرناه حال الرطوبة واليبوسة فتتشابه الكيفيات في جميع اجزاء العناصر
انتهى اقول في يكون المراد من الاعتدال الحقيقي عند الاطباء انكسار سورة كل منها

على وجه

على وجه السوية اي يكون انكسار سورة الحرارة مثل انكسار سورة البرودة
وانكسار سورة الرطوبة مثل انكسار اليبوسة ثم المراد من قوله فيتشابه الكيفية
في جميع اجزاء العناصر هو التشابه في نفسها من الحيثية المذكورة لا التشابه في
الحس فقط وان كان يلزمه التشابه في الحس ايضا عند احساس كيفيات الاجزاء
على وجه الاجتماع وان كان يمكن ان يميز الحس كيفية بعض العناصر عن بعض في بعض
المزاج اعني الخارج عن الاعتدال الكسري عند فرض احساس كل من العناصر على انفراده
ولكن شبه المزاج بالكيفية المحسوسة من السكنجبين اراد المشابهة في الجملة والا فكيفيات
اجزاء السكنجبين باقية على صرافتها ويدرك منه الحلاوة والحموضة على التمام لكن لا على وجه
الكمال لكونها واردتين على الحس بالاجتماع وحدة حقيقية اراد بها الوحدة النوعية
لا الشخصية لا لان بعد المخلع يوجب بعد والحال كما توهم لان ذلك بط قطعا فان العرض
الواحد يجوز ان يقوم بمجموع المتعدد من حيث انه هو متعدد سواء كان ذلك العرض
القائم بالمجموع غير قابل للانقسام كالوحدة القائمة بمجموع المتعدد قابلا له وان
لم يكن منقسما بالفعل في الخارج بل له وحدة اتصالية حقيقية في الخارج كالهيئة
السريرية العارضة لمجموع قطع الخشبات بل لانهم صرحوا بتشابه الكيفيات في
اجزاء الممتزج وذلك انما يكون لحصول المثل في كل جزء ويقتضي ذلك تعدد الامثال
من النوع الواحد فيلزم منه تعدد الامثال من الكيفية المزاجية في اجزاء الممتزج
المنافي للوحدة الشخصية نعم للكيفية المزاجية وحدة شخصية اجتماعية في اجزاء
الممتزج لا اتصالية كما توهم الا ان المقام ليس مقام بيان تلك الوحدة على ما
يرشدك اليه سياق الكلام وانما قلنا ان الكيفية المزاجية لها وحدة شخصية

اجتماعية لان اجتماعها يحصل الصورة النوعية الواحدة مع ان قيام كل مثل بمحله
يحتاج الى قيام مثل اخر بمحله من الامثال الكيفية المزاجية احتياج وارتباط وذلك
يقتضي الوحدة الاجتماعية بين اجزاء الكيفية المزاجية ثم اعلم انهم قد صرحوا
بان المزاج هو الكيفية المتشابهة في اجزاء العناصر وهو المقصود ايضا فيما نحن
فيه فان الغرض في هذا المقام بيان جهة الوحدة من تلك العناصر حتى يجري بها مجرى
الشخص الواحد حقيقة ويحصل لها المناسبة للمبدأ من جهة الوحدة فيستعد
لفيضان الصور عليها ولذا اكتفى الشريف في بيان التشابه على مذهب الاطباء
اذ لو حملنا التشابه على التشابه في الاجزاء المقدارية لظهر معنى التشابه بلا خفاء
على كلا المذهبين الا ان ذلك مع انه خلاف ما صرحوا به لا يوافق ما قصد في هذا المقام
وهذه ملتئمة اشارة ان تلك الكيفيات الاربع الاول باقية على حقائقها و
تعددها وان كان قد زال اشخاصها وورد اشخاص اخر متكثرة السورة العارضة
لها نوع وحدة بحسب التشابه والتقارب الحاصلين من الانكسار وهذا هو مذهب الاطباء
فانهم لما ذهبوا الى ان التفاعل للكيفيات نفسها لزمهم بقاؤها في الممتزج وان
كان بحسب النوع والحكماء لما قالوا ان التفاعل للمبادي الكيفيات لا لها نفسها وهي الصورة
النوعية للعناصر قالوا ان صورة النار مثلا اذا اثرت في مادة الماء بحملها اسلب
الكيفية التي اقتضتها لمادتها حتى لو لم تؤثر صورة الماء في مادة النار ايضا
كذلك بحمل النار مادة الماء متكيفة بكيفية مادة بعينها لكن لما اثر الماء في مادة
النار ايضا احالتها الى القدر المشترك بصورة الماء وكذا القول في صورة الماء
فيلزم من هذا ان تكون الكيفية المنكسرة بحسب الغايتين القائمة بالمادتين كيفية متوسطة

واحدة

واحدة بالنوع متشابهة في جميع اجزاء العناصر وهكذا الحال في التفاعل بحسب
الفاسدين الاخرين اعني الرطوبة واليبوسة فعلى هذا يكون الاختلاف بين الحكماء
والاطباء في وحدة الكيفية المتوسطة وتعددها ناشيا عن الاختلاف فيما له
التفاعل فتبصر واعلم ان كل ما ذكرناه في مبحث المزاج متعلق بالمزاج الاول
الحاصل من تفاعل البسائط العنصرية واما المزاج الثاني الحاصل من تفاعل
المركبات العنصرية كمزاج الذهب الحاصل من تفاعل الكبريت والزيبق فيمكن
ان يصور ويستخرج احكامه بالمقايسة الى ما ذكر في بيان المزاج الاول
على اختلاف مذهبي الحكماء والاطباء التعرض لمذهب الاطباء وقع على وجه
الاستطراد لان ما ذكره ههنا من صور ما يستعمله الحكماء وداخل في مقولهم
لان قوله وحدانية فما مدخل في معقول قالوا حيث قال فانهم قالوا ان العناصر
الاربعة اذا تصغرت آه فليس ذكر مذهب الاطباء ههنا الا بالاستطراد
وجه الظاهر ان يقال وصار عطفا على قوله تصغرت الا انه عدل الى صيغة
المضارع لكون تلك الصيرورة متفرعة عما قبله ومترتبة عليه ولذا اقحم قوله
وح وكذا الحال في قوله وذلك يوجب ولا يمكن ان يحمل قوله وح تصير وكذا
قوله وذلك يوجب جواب قوله اذا تصغرت لعدم صحته بحسب اللفظ والمعنى
اما اللفظ فلمنع واو العطف واما المعنى فلان كلام قوله وح تصير وقوله
وذلك يوجب مما يتوسط في سلك الشرط لا في سلك الجزاء على ما يقتضيه المقام و
سوق الكلام اذ المناسب لهذا المقام ان يكون الجزاء قولنا فاض عليه من المبدأ
الفياض كذا وكذا لان الكلام في ترتب الفيضان على الوحدة ليكون من مواضع استعمال

المقدمة المذكورة ان قلت فاذا ما جواب هذه الشرطية قلت لما كان
غرض الشريف حكاية شرط هذه القضية لبيان ما خفي منها لا ايراد القضية الشرطية
بتمامها اذ لا خفاء في الجزاء بحسب ما يقتضيه السياق كما نبهت عليه لم يذكر جواب هذا
الشرط بل النفي محل ما خفي من متعلقات الشرط شيئاً واحداً انما تعرض لوحدة الممتزج
لانه الذي يفتقر عليه من المبدأ صورة او نفس فلا بد ان يبين وحدته ولذلك بين
حاصل معنى قول الشارح وجب ان يكون لها نسبة تقوله وذلك لوجب ان يحصل لتلك
العناصر الممتزجة مع ان ضميرها كان راجعاً الى الكيفيات وفيه تنبيه على حصول نسبة
الوحدة للكيفيات بتبعية حصولها للعناصر ايضاً ولذا اكتفى الشارح بذكر وحدة
الكيفيات مع ان المهم بيان وحدة الممتزج كما لا يخفى ولقد اقتفى الشارح في ذلك
اثر الطوسي في شرح الاشارات حيث قال اعلم ان انكسار تضاد الكيفيات استقرارها
على كيفية متوسطة وحدانية نسبة مالها الى مبدئها الواحد بسببها يستحق ان يفيض عليها
صورة او نفس فكلما كان الانكسار اتم كان النسبة اكمل والنفس الفائضة بمبدئها
اشبه لكن الشارح اورد بدل قوله عليها على الممتزج تنبيهاً على المسامحة في العبارة و
ابدل الفاء بالواو في قوله فكلما لان هذه المقدمة وان كانت متفرعة على ما قبلها
الا انها لما كانت معه فيما قصده ودالة على ان الفيض يدور على المناسبة والا
لما تفاوت نقصاناً وكمالاً بحسب تفاوت المناسبات اوردها بالواو للتنبيه على
هذه النكتة بسببها سحي آه ان قلت هذا يشكل بفيضان نفس المزاج على اصل
الحكيم اذ ليس للممتزج قبل نسبة الوحدة الى مبدئه علت تمازج العناصر وانكسار
سورة كيفياتها اللازم عن تفاعلها لاقتضائه نوعاً من الاتحاد والتناسب يكفي في

استعداد

استعداد بالفيضان نفس المزاج ولا يكفي في فيضان الصورة كما لا يخفى على من له فطرة
سليمة في الفطنة ثم ان في تقديم قوله بسببها على قوله يستحق دلالة على حصر الاستحقاق في
النسبة الحاصلة من وحدة الكيفية المزاجية فيظهر منه ح ان فيضان الصورة يدور
على تلك النسبة وجوداً وعدماً وهو المطلوب هنا وقوله فكلما كان المزاج متقدماً آخر
من قولهم ايضاً معه في ذلك المط على حده بعد ما اثبت بالمقدمة الاولى
صورة كما في المعادن او نفس آه اراد بالصورة الطبيعية بقرينة مقابلتها للنفس
قال في شرح الاشارات الفاعل بالفاعل على نهج واحد اولا وكلاهما بارادة او
بغير ارادة فمبدأ العقل على نهج واحد وبغير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
الفلكية ومبدؤه لا على نهج واحد وبغير ارادة وهو القوة النباتية وبارادة
هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوساً انتهى فظهر منه ان الصورة الفائضة
على المركبات اما صورة غير نفس وهي المسماة بالطبيعة او صورة هي النفس وهذا
كما في النبات والحيوان الغير الناطق او صورة هي النفس ومعها نفس اخرى غير الصورة
كما في الانسان فاذا حمل الصورة على الطبيعة بقرينة المقابلة يكون لفظة او للتنويع
الحقيقي واذا ابقي على عمومه تكون لمنع الخلو فافهم اعدل اي اقرب الى الاعتدال
الحقيقي فاعدل الامزجة الواقعة في الوجود هو الاقرب الى المعتدل الحقيقي من الجميع
لاحالتهم وجود المعتدل الحقيقي وهو مزاج ائمة سبابة بمن النبي عليه السلام على
ما بين في موضعه ثم اعلم ان لفظ المعتدل يطلق بالاشتراك على معان ثلثة
الاول هو المعتدل الحقيقي المشهور والثاني المزاج اللائق لصحة النوع والثالث
ما لا يؤثر في بدن الانسان باحدى هذه الاربع مما يؤكل ويشرب وقد يطلق بالمجاز

على القرب من المعتدل الحقيقي والى الوحدة الحقيقية اميل ان قلت ان المزاج
مطلقا على اصلهم واحد حقيقي كما سبق تحقيقه فما وجه هذا الكلام اذ لا معنى لميل الواحد
الى الوحدة الحقيقية قلت اراد بالوحدة الحقيقية ههنا وحدة الكيفية المزاجية الاعتدالية
الحقيقية المتشابهة في اجزاء الممتزج على فرض وجودها اذ هي اللايق بان تسمى وحدة
حقيقية لانها مع كونها واحدة بالنوع متشابهة في اجزاء الممتزج بلا اختلاف
الاجزاء من هذه الحيثية نسبتها الى الاجزاء على التساوي ايضا كنسبتها الاصلية
فلا تختلف الاجزاء من هذه الحيثية ايضا بخلاف سائر الكيفيات المزاجية التي ليست
في حاق الوسط فانها وان كانت كل منها كيفية واحدة وحدة حقيقية على
اصل الحكيم الا انها ليست نسبتها الى الاجزاء على وجه التساوي باعتبار كيفيتها
الاصلية فتختلف الاجزاء فيها من هذه الحيثية فكان في وحدتها نوع نقصان من
هذه الجهة فلا تنسب باسم الوحدة الحقيقية الى الكيفية المتشابهة التي في حاق الوسط
اذ لا يختلف حال الاجزاء بالنسبة اليها بوجه من الوجوه وكلما كان المزاج اقرب
الى الاعتدال يكون اختلاف نسبة الى الاجزاء العنصرية اقل ويكون الى الوحدة
الحقيقية اميل وعلى هذا المنوال تزيد الوحدة الاعتبارية للممتزج وتنقص زيادة
القرب من الاعتدال ونقصانه وتبعهما كمال النفيس ونقصانه فعلى هذا يجوز ان
يحمل قوله واما الوحدة الحقيقية على توصيف المزاج باعتبار محله على طريق المسامحة
اي يكون محله الممتزج الى الوحدة الحقيقية اميل لا نفس المزاج لانه كلما زاد القرب
يكون لمحله زيادة ميل الى الوحدة الحقيقية في تتميم الكلام بلا تكلف فافهم كانت
النفس الفائضة عليه اي على الممتزج بقرينة سبق ذكره وان كان ظاهر العبارة

ثم ارجاع الضمير الى المزاج وبيانه على الاجمال سيصل هذا الاجمال مذكورا في
حواشي الشارح فليرجع اليها والصورة الفائضة عليه حافظة اي فقط
اذ هو المتفرع على بعد المزاج من الاعتدال ويدل عليه ذكره في النبات ولذلك
لم يصرح به وما تبعها اه اراد به الحركات الفكرية الواقعة في تلك العقلات
وما يترتب عليها من اللذات والابتهاجات العقلية وبالجملة جميع الافاعيل المختصة
بذات العقول المجردة قيد النفوس بها احترازا عن الصور الفلكية المنطبعة
في هيولات الافلاك المسماة بالنفوس الفلكية ايضا لان الكمالات الفائضة
انما هي لتلك النفوس المجردة والنفوس المنطبعة انما هي آلات لبعض كمالاتها التي
هي الادراكات الجزئية لا مدركة حقيقة على ما هو الرأي الاصح في القوى الدراكة
الانسانية محركاتها اشارة منه الى ان حال النفوس في الحيوة هي التحركات
وقول الشارح بسبب حركاتها انما هو باعتبار حال اجزائها واما اختلاف حركاتها
بحسب الجهات او بحسب الاقطاب والمناطق او بحسب السرعة والبطء فلا اختلاف فيها
في الماهية وكذا الاختلاف الصور النوعية متفاوتة اما باعتبار تعداد
الافلاك او باعتبار تعداد الاوضاع المتجددة المتفاوتة لفلك واحد وكذا
الحال في قوله على وجوه متعددة وقوله في كونها قيد للمناسبة لا للتفاوت وانما
تعرض لتفاوت المناسبات وما يؤدي اليه من اختلاف التحركات ويتفرع عليه من
تخالف الكمالات الفائضة تحقيقا لما كان من ان فيضان الكمال يدور على المناسبات وتحصيلا
لكمال الملائمة بين قوله والسابق وقوله التي هي بالفعل من جميع الوجوه كما لا يخفى وانما
جمع المبادي لان كل نفس فلكي لها مبدأ تحصها وهي تستفيض منه دون غيره كما بينوه في

سلسلة صدور الموجودات ان نفس كل فلك وجرم صادر ان من عقل مخصوص و
لا شبهة في ان المعقول ان يستفيض كل نفس من مبدأ وجودها الصادر بعض كمالاتها
الفطرية عنه اذ المناسبة انما هي بينهما فيشتاق الى النسبة به في كمال متصفة
بالفعل اي بفعل الاوضاع لا بقوتها والباء صلة لقوله متصفة الكمالات المتخالفة
اللائقة بها اي بتلك النفوس بحسب تلك المناسبات المتفاوتة قال الحكماء النفوس الفلكية
لكونها ذوات ادراك تشتاق كل منها الى كمال جوهر روحاني هو مفيضها وكلما ازداد
ان تشبه به لادراكها بعض كمالاته فيما لها من الادراكات والارادة الكلية تطلب صفا
كليا تستعد به لذلك التشبه وبما ينضم من الادراكات الجزئية ينبعث منها اشواق جزئية
تستتبع ارادات جزئية يصدر منها بسببها تحركات واوضاع جزئية بحسبها يفيض
عليها من معشوقها صور عقلية مخالفة هي كمالاتها وكل كمال يفيض منه عليها يوجب لذة
جديدة وشوقا جديدا الى كمال اخر ادركته في مبدئها بسبب حصول كمال فيكون حصول
السابق موجبا للشوق الى اللاحق فيصدر منها ارادة جزئية لتحصيله بتحصيل معده الذي
هي حركة جزئية ووضع جزئي اذ بهما يحصل المناسبة الواجبة الحصول في الفيض وعلى هذا
يستمر طلب التشبه وطلب ما هو معد له لان كمالات المبادي غير متناهية وتحصيل التشبه
ليس الا بسبب اعداد المناسبات المندرجة التي لعد سابقها للاحقها فيتجدد النسبة في كل
آن يتجدد الامثال منه المتعاقبة الغير المتناهية فيزداد التشبه في كل آن بكون ما هو
معد له يتجدد الامثال كذلك محفوظا نوعه بتعاقب الامثال بحيث يعدم منه مثل
ويوجد عقيبه مثل اخر والشيء الذي هذا شانه ليس الا الحركة والافلاك ليس فيها مبدأ
مثل مستقيم على ما بين في موضعه فالمعد للنسبة ليس الا الحركة الوضعية الموجبة للاوضاع

الجزئية

الجزئية المتعددة المتعاقبة آنا فآنا الى غير النهاية المفضية للمناسبات
الجزئية المتجددة المتفاوتة التي هي شرط الفيضان لكمالات الجزئية المتعاقبة
المتجددة آنا فآنا المعصية للشبهات الجزئية المستمرة على وجه التجدد والتعاقب
فيستمر طلب النسبة المطلوب لها بالذات محفوظا في ضمن الامثال فيوجد كل
حركة طلب نسبة حركة اخرى بسبب لارادة جزئية اخرى موجبة لحركة ووضع اخر هكذا
الى ما لا يتناهى فيلزم منه ان يتحرك الافلاك بالحركة الوضعية السرمدية وهذا هو البرهان
اللمي على حركات الافلاك وعدم انقطاع تلك الحركات واما قول الحكماء ان الغاية
والغرض في تحريك كل نفس فلكها هي ان الجسم الفلكي كلما يمكن ان يحصل للجسم فهو حاصل له بالفعل
اذ فيه من الاشكال افضلها وهي الكرية وكذلك سائر الاحوال مثل الاضاءة و
الشفيف وعدم قابلية الخرق وغيرها وما بقي له مما يمكن للجسم الا امر واحد لا يمكن
ان يكون بالفعل وهي الاوضاع فان كل وضع فرض له امكان ان يكون له بدل ذلك
الوضع وضع اخر غيره قبله او بعده اذ الجسم الفلكي لبساطته نسبته الى جميع الاوضاع
الغير المتناهية على السواء فتخصيص واحد ترجيح من غير مرجح وحصول جميع الاوضاع
في حالة واحدة ممتنع فيجب ان يكون متحركا ازلا وابدا حتى يحصل له جميع الاوضاع
الممكنة الحصول له الغير المتناهية على سبيل التعاقب ليكون نوع الوضع اللازم للجسم
محفوظا في ضمن الافراد دائما مع عدم اختصاص الجسم بواحد منه او عدم خلوه في
آن من الآنات عن وضع ما ليس لازم للجسم الليس فغير مخالف لما ذكره الشارح لان
هذا المذكور هو الغاية والكمال للجسم الفلكي من التحريك وهي غاية عرضية غير اصلية و
الغاية الاصلية هي ما ذكره الشارح وهو المذكور ايضا في كتبهم فان النفس الفلكية

لو لم يحصل بتحريك جسمها كمال لها لم تحركه لمجرد دفع الترجيح بلا مرجح في حصول الوضع لان
جسمها آلة لها في تحصيل الكمالات فلم تحركه لتحصيل كمال له من غير ان يحصل بذلك الكمال لها
بحسب نفسها ولا مصرفه ولا تحركه فتحريكاتها للغاية التي ذكرها الشارح تحصيل الوضع لجسمها
من غير ترجيح بلا مرجح ولذا يقال تارة حركات الافلاك لتحصيل الوضع بدون الترجيح بلا
مرجح ويقال اخرى حركات للتشبه بمادتها العالية في الكمالات التي تحصل بالمناسبات
التي تحصل ما عدا الحركات وما وقع في بعض الكتب من ان غاية الاستخراج هو التشبه بالعقول
التي جميع كمالاتها بالفعل في الاتصاف بالعقل بعض ما كان لها بالقوة فغير مخالف لما
ذكره الشارح ايضا لان غاية هذا التشبه هو التشبه بالعقول في الكمالات الادراكية
التي تحصل بشرط التشبه الاول لحصول المناسبة به بينها وبين العقول فالواقع في بعض الكتب
هي الغاية القريبة الاولى وما ذكره الشارح هو اقصى الغايات فلا منافاة بين الاقوال
هكذا يجب ان يتصور هذا المقام الروح الحيواني الذي في العروق الضوارب اعلم
ان الروح في اصطلاح الاطباء جسم لطيف يتولد من بخارية الاخلاط وهو يتنوع الى
ثلثة انواع طبيعي وهو الذي يحمل القوى الطبيعية المعروفة بالنباتية ومعدنه الكبد
ومنه يتوزع الى ساير الاعضاء بالعروق المسماة بالاوردة وهي عروق
نابتة من الكبد تسقي الاعضاء الاخلاط الكيموسية الحاملة للروح الطبيعي وحيواني وهو
الذي يحمل القوة الحيوانية المهيئة للاعضاء لقبول الحس والحركة الارادية والمهيئة
لجوهر الروح للحركة قبضا وبسطا ولولا هذا الروح لعفن البدن ويعرض له ما يعرض
لبدن الميت من الفساد ومنشأه التجويف الايسر من القلب ومنه ينقسم الى ساير الاعضاء
بالعروق الضوارب المسماة بالشرايين وهي عروق نابتة من القلب حاملة للروح الحيواني

ويجري الى الاعضاء التي لها حركات بالانقباض والانبساط بحركة ما فيه من الروح الحيواني
لتروح القلب والروح الحيواني بعض البخار الدخاني الحاصل عند طبخ الاخلاط الكيموسية
في القلب ليتولد منها الروح الحيواني وليسخن ما في القلب من تلك الاخلاط ليلطف و
يتولد منه ذلك الروح ولاحد الروح الحيواني من القلب بسبب الحركة الانبساطية
لينبض على ساير الاعضاء بالحركة الانقباضية ونفساني وهو الذي يحمل القوى النفسانية
الحاسة والمحركة ومصدره الدماغ ومنه يصل الى ساير الاعضاء من طريق الاعصاب
ثم الصحيح من مذهبهم ان مادة الارواح الثلثة شيء واحد فان بخارية الاخلاط اول
ما يحدث من القلب يستعد لقبول قوة الحياة واذا سرى من طريق السري الى الكبد والدماغ
يستحيل فيهما الى مزاج آخر فيستعد لفيضان ساير القوى الطبيعية والحيوانية
هذا عند الاطباء واما عند الحكماء المشائين فجميع تلك الارواح الثلثة واحد بالنوع
فان البخار اللطيف كما يحدث في القلب فيفيض عليه القوى كلها فيفيض النفس الا ان
افعال تلك القوى وآثارها غير الحيوانية لا يصدر عنه عند حصوله في القلب ما لم يسر
الى الدماغ والكبد لان آلات افعال القوى الطبيعية والنفسانية مودعة فيهما والصحيح
هو مذهب الحكماء لما بين في موضعه فاختلاف الاسامي الواقعة على الروح على مذهبهم
اما باعتبار القوى الفائضة عليه في معدنه او باعتبار الآثار الصادرة عنه في
مواضعه ولما كان اثر السبق صدورا من الاثرين الباقيين لانه يصدر عنه وهو في
العروق الضوارب بخلافهما كان الروح الحيواني اصلا ولذا كان اول ما يتعلق
النفس والمراد من اول التعلق كون النفس متعلقة بالبدن ومدبرة فيه بجعل الروح
الحيواني آلة اولية في ذلك التدبير لانه قابل لصدور آثاره قبل السريان حال كونه في

العروق فعند حدوثه تحدث النفس وتدبر في البدن ما تحاذ الروح الحيواني آلة في
تدبيرها بالآثار التي تنسب الى الروح الحيواني وافاضتها قوى مناسبة لتلك الآثار
ثم تدبر ثانيا بالآثار التي تنسب الى الروح الطبيعية والنفسانية باتخاذهما
آلة وافاضتها عليهما قوى متناسبة لتلك الآثار وهذا معنى تعلق النفس بالروح
واوليته وفيضان سائر القوى منها على الروح وليس المراد ان النفس تتعلق اولا
وبذاتها لتعلقها بالبدن وتدبرها فيه ثم تتعلق ثانيا بالبدن وتدبره ايضا
اذ هو باطل قطعا كما لا يخفى فان قلت ينبغي ان يكون آثار الطبيعي اقدم لان آثار
القوة الطبيعية كالتغذية والتنمية متقدمة على آثار قوى الروح الاخرى الحيوانية
والنفسانية كما يظهر من حال الجنين فانه يتغذى وينمو قبل كونه حيوانا قلت تغذية
الحيوان ونميته تعدان ونميته حيوانا متأخرتان عن الحيوة وتابعة لها ولذا تبطل
مع بطلان الحيوة واما التي في الجنين ففي آثار النفس النباتية فهو يتغذى وينمو غذاء
ونماء نباتيين لا حيوانيين والنفس النباتية وآثارها تابعة ولان عن الجنين عند طريان
النفس الحيوانية فالتغذية والتنمية بعد طرو النفس الحيوانية عليه آثارها وتابعة لها
واذ قد تحققت هذه التمهيدات عرفت ان ما ذكره الشريف على طبق مذهب الحكماء
في الروح وان تعلق الروح بالحيواني واقع على ما سبق وان تسمية الروح بالحيواني حال
تعلق النفس انما هو باعتبار المآل لا بالنظر الى الحال فان تسميته روحا حيوانيا كما مر
انما باعتبار فيضان القوة الحيوانية عليه المتفرع على تعلق النفس فقوله فيتعلق بالنفس
اي بذات الروح لا من حيث كونه روحا حيوانيا اذ هذه الحيثية انما تكون بعد تعلق
النفس به وتحصل بسبب هذا التعلق ولما كان هذه الحيثية اقرب المآل من حيثية

الطبيعية

الطبيعية والنفسانية عبر عن ذات الروح بها لا بهما وان قوله اشد مناسبة للنفس
انما هو بالقياس الى سائر اجزاء البدن حين حدوث ذلك الروح في القلب وهي باقي
الدم وسائر الاعضاء لان تلك الاجزاء متولدة من كثافة الاخلاط والروح
من لطافتها لا بالقياس الى الروح والطبيعي والنفساني المتكونين بعده من حيث
هو طبيعي او نفساني في اللطافة اي رقة القوام يريد ان ما له رقة القوام له
نوع مناسبة لما ليس له قوام جرماني اصلا لعدم جرمانيته لا له رقة قوامه كان اشرف
على الخروج من الجرمانيات والدخول في سلك المجردات ولا يخفى ان هذا القدر كاف
في ثبوت مجرد المناسبة بين الفيض والمستفيض كما يكفي مثل هذه المناسبة بل الاقل منها
في الصور السابقة. وليس المراد من المناسبة المناسبة التي تقتضيها التشبيه الحسن الذي
تقتضيه المقدمات الشعرية حتى يلزم ان يكون وجه المناسبة مشتركا بينهما كما لا يخفى
على من له ادنى فطنة ضعيف منها عليه اي على ذات الروح بالتأويل الذي عرفته
سابقا في بيان قول جميع القوى ولما كان فيضان القوى على الروح من المبدأ بواسطة
النفس وتعلقها نزلت منزلة الفيض حقيقة فبنى الكلام على هذا التنزيل بتوسط
يريد به ان تعلق النفس لسائر الاعضاء وسراية القوى اليها بتوسط الروح لان الروح
سار الى سائر الاعضاء من طريق الشرايين فيسري به القوى المحمولة اليها وتعلق النفس
بها بتوسط فقوله بتوسط قيد للسراية والتعلق معا فافهم وما وقع في بعض النسخ و
يسري بتوسط تلك القوى باسقاط الضمير فغلط لان الكلام في توسط الروح ومع ذلك
يلزم منه انتشار الضمير كما لا يخفى ولو قال ويسري اليها تلك القوى بتوسط لتم الكلام بلا
تقييد ان جميع الممكنات اي ذوات جميع الممكنات الداخلة تحت الوجود والا

مجمع فالامكان في العقل غير واقع تحت الوجود اذ رب ممكن لم يوجد ولن يوجد ابدا
الاستمرار علة عدمه فلا يصح في قوله فاستحقت ان يفيض عليها وايضا كمالات الممكنات
امور وجودية ولها امكان ايضا فدخل تحت الممكنات فلا بد ان يقيد الممكنات بالقيدين
ليصح كلامه فافهم على انحاء مختلفة ووجوه شتى اه فان كون زيد الموجود مثلا
على الوجه المشاهد احسن نظاما بالنسبة الى كل الممكنات وان امكن بحسب العقل ان يكون
على وجه آخر بالنظر الى ذاته الا انه ليس احسن نظاما بالنسبة الى كل الممكنات من حيث هو
كل فيمتنع صدوره في بالنظر الى جملة الممكنات المقتضاة للغاية الازلية على الوجه
الاحسن لمناسبته للمبدأ بهذا الوجه لا لوجه آخر من حيث انها هو الظل والصورة له
ولا ظل غيرها فلا امكان لجملة اخرى فاحسنية جملة الممكنات ليست الا من حيث امكانها
وكونها قابلا ظلا وصورة لمبدئها لا من حيث انها احسن بالنسبة الى جملة اخرى
ممكنة هي ايضا الا انه لعلق الغاية تلك الجملة الاحسن للمناسبة بينهما بكمال الحسن لان
ذلك بط قطعا بعرف بتصور الامكان والوجوب والفيض على وجهها كما لا يخفى على من له
حظ من ذوق الحكمة فالجملة الاخرى من حيث هي جملة يمتنع صدورها امتناعا ذاتيا لتنافي
الاجتماع بين اجزائها وكل جزئي من جزئيات العالم يمتنع وجوده على غير هذا الوجه
المشاهد الواقع وكذا كل واحد واحد من باقي الممكنات الواقعة تحت العدم الخارجة
عن جملة الممكنات المتسلسلة الموجودة ازلا وابدا بحسب الغير الذي هو وجود هذه
الجملة المشاهدة للتنافي بينهما فكل من جزئيات العالم غير المعقول التي جميع ما في الامكان
مثل لها يمكن ان يقع على وجه احسن من المشاهد بالنظر الى ذاته الا ان الاحسن له بالنظر الى
جملة الممكنات هو وقوعه على هذا المشاهد المحسوس فكل ما في الوجود حسن بالنظر الى حسن نظام

جملة الممكنات القابلة للفيض المقتضاة للغاية الازلية بحسب المناسبة المذكورة و
نظيره ما اذا جلس جماعة من العلماء وعين لكل منهم مرتبة في جلوسه فربما يقال هذا
الموضع المشاهد احسن نظاما بالنسبة الى الكل من حيث هو كل مع ان الاحسن والانسب بكمال
كل منهم رعاية جانبه من حيث تقدمه على الباقي المسمى عن تعظيمه الا ان مقتضى المجلس مما كان
رعاية الاصلح بالنظر الى الكل من حيث هو كل امتنع لكل واحد من الجالسين رعاية جانبه
بالنظر الى ذاته على وجه ينافي الاصلح للكل فوقع على الوجه المشاهد لا على غيره لان
جلوس الكل من حيث هو كل على الوجه الاصلح ينافي له فامتنع لاجله وامتناعه امتناع
بالغير مع امكانه بالنظر الى ذاته وبما ذكرناه يعرف الشرح في دخول الشر في النظام المشاهد
فينحل به الشكوك الواردة على القضاء والقدر فتبصر واستقم فهي من حيث قبولها
فيه تصريح بان مراده بيان المناسبة بين جملة الممكنات وبين المبدأ من جهة ذلك الوجه
الاكمل وهو خصوصية تلك الجملة فكون المستفيض جملة الممكنات لا الوجه الاكمل الغاير
للجملة مغايرة ذاتية لانه ليس زائدا على الجملة الا بالاعتبار ولا وجود له على حدة
بل الوجود لجملة الممكنات على هذا الوجه الاكمل وقوله فاستحقت ان يفيض عليها ذلك الوجه
الابلغ معناه فاستحقت ان يكون متعلق الفيض خصوصية تلك الجملة المتسلسلة المشاهدة
فلا دلالة له على ان المستفيض هو الوجه الابلغ وحاصل الكلام هو ان المناسبة بين المبدأ
وبين الممكنات لما كانت تقابليتها للوجود على هذه الخصوصية استحقت ان يفيض عليها تلك
الخصوصية اي يكون جملة الممكنات موجودة على تلك الخصوصية اي مثل فسره او المثل
في المشارق جمع المثال بمعنى النظير كما يقال ينطبع في المرآة مثل المحسوسات والمراد منها
ههنا جزئيات العينية والمشهور فيها الامثلة واختيار الشارح لفظ المثل اشارة منه

الى كثرة الامثلة بصيغة جمع الكثرة بخلاف لفظ الامثلة فانها جمع قلة فيما يكون التغير
باعتبار معنى المادة فقط لا باعتبار معنى صيغة الجمع معه في المواد الجزئية اراد بها
جزئيات المبدأ والقابل المذكورين في القضية على الوجه الكلي فقول الشريف رح كالادوية
الحارة فيه مسامحة اي كالادوية الحارة والابدان تركها للاختصار بقرينة السابق
واللاحق اي وتصل النفس منه الفيض اي ينعكس ذلك الفيض من مرآة ناطقة
المتوسط الى مرآة النفس فهو متوسط في فيض المبدأ على النفس وبفيض حقيقة والاستعداد
لذلك الانعكاس انما يكون بتحصيل المناسبة لذلك المتوسط بالتوجه اليه بافضل التوسائل
فكان نفس المتوسط آلة في الفيضان وذلك الانعكاس قد يكون بتعليم ذلك المتوسط اما
بالاقوال او بالدلالة بلسان الحال في عالم الشهادة او في برزخ المثال كما يحكى عن
ارباب المقامات واصحاب الاحوال وقد يكون بلا تعليم العلمية والعملية اي كمال
القوة النظرية وكمال القوة العملية وكلاهما صور ادراكية اذ الكلام في كمال النفس الناطقة
وليس ذلك الا الصور الادراكية الحاصلة من القوة النظرية او العملية والى اتباعه
هذه جملة واتمام لكلام الشارح اذ بهذه الضميمة يتضح المقام وكذا الحال في ايراد
قوله وعليهم في ذلك اي في كونه مؤيدا بالرياضيين ومالك ازمة الامور في الجنتين
فهم اصحاب التوسط فوجب التوسل اليهم تبعا لانهم غير اصيل في ذلك قلنا يكفيه قال
جمع من الحكماء كثابت بن قرة والفارابي وغيرهما ان النفوس بعد المفارقة عن الابدان
الشهادي العنصري يبقى بابدان آخر ثم اختلفوا وقال ثابت هي الاجرام الفلكية
وقال بعضهم ومنهم الفارابي هي الابدان البرزخية المثالية المشار اليها في الكتاب
النبوية وهذه الابدان هي المرادة حيث يخبر الشرع عن الوعد والوعيد الجسمانيين

اقول

اقول هذا هو الموافق لما عليه المحققون من الصوفية فانه يحكى عنهم انهم يرون
المجردين عن الابدان الشهادية بالابدان المثالية فعلى هذا يظهر المناسبة بين
المتوسل وبين المتوسط المجرد عن الابدان الشهادية لتعلقه بنوع من البدن و
ان كان مثاليا فيصح التوسل بهذه المناسبة ولك ان تقول انه يجوز ان يكون بينه و
بين النبي بعد مفارقته عن الابدان متوسط آخر متعلق بالبدن واحد بعد واحد
على التعاقب متوسل اليه بالصلوة والثناء على النبي صلى الله عليه وسلم اصالة و
على اتباعه الذين هو من جملتهم ويؤيده ما يحكى الصوفية من ان العالم لا يخلو حيث
من الاحيان عن قطب متصرف فيه والقطب الحقيقي هو محمد عليه افضل الصلوات واكمل
التحيات لانه يفيض منه الانوار على قلب القطب الظاهر ثم ينعكس منه الى القلوب القوابل
وهي القلوب المستعدة للفيض فالتوسل الى حضرته عليه السلام بافضل الوسائل
اللهم اجعلنا من المستمدين من انوارهم والمستعدين لاسرارهم زيادة مراقدهم
معدة قد عرفت ما معنى الفيضان منهم فان المراد من الافاضة والعلية والتأثير
لغير المبدأ مطلقا هو التوسط في افاضة المبدأ على الوجه الذي مر ذكره اذ الثابت
في الحكمة المتعالية ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى وكل ما يتخايل انه مؤثر فهو
اما شرط لقابلية القابل للوجود او معد لها ولو سلم انهم مفيضون حقيقة فلا
ينافيه قوله معدة لان المعد هو الزيادة لا النفوس الكاملة قال الشيخ في بيان
حقيقة الزيادة اعلم ان النفوس البشرية متفاوتة الدرجات في الشرف
بالعلم والكمال اذ ربما ظهرت نفس من النفوس في هذا العالم نبوية كانت او
غيرها وبلغ الكمال في العلم والعمل بالفطرة والاكتساب بالتأييدات الالهية حتى

تصير مضاهية للعقل الفعال المفيض للانوار على النفوس الانسانية وان كانت
دونه في الشرف والرتبة العقلية لانه علة وهي معلوله فاذا فارقت نفس من
النفوس بدنها بقيت سعيدة في عالمها ابد الآبدين مع اشتباهها بالعقول
والنفوس مؤثرة في هذا العالم تاثير العقول السماوية فيه ثم الغرض من الزيارة
والدعاء ان النفس الزائرة المتصلة بالبدن الغير المفارقة عنه مستمدة من تلك النفس
المزورة المفارقة الكاملة خيراً وسعادة ودفع شر واذى فانخرطت بكليتها
في سلك الاستمداد والاستعداد لتلك الصورة المطلوبة فلا بد وان يكون
النفس المزورة بسبب تشابهها العقول وجوهرها بجواهرها مؤثراً فيها تاثيراً
عظيماً ومدداً ما بحسب استعداد المستمد وللاستمداد اسباب شتى تختلف
بحسب اختلاف الاحوال وهي اما جسمانية او نفسانية اما الجسمانية فمثل مزاج
البدن فانه اذا كان على حالة معتدلة في الطبيعة والفطرة تحدث منه الروح
النفساني الذي هو في تجاويف الدماغ الانساني وهو آلة للنفس الناطقة في
يكون التفكر والاستمداد على احسن ما يمكن ان يكون ولا سيما اذا انضاف اليه
قوة النفس وشرفها وايضاً مثل المواضع التي يجتمع فيها ابدان الزوار والمزورين
فان فيها يكون الاذهان اكثر صفواً والخواطر اشد جمعاً والنفوس احسن استعداداً
كزيارة بيت الله الحرام فانه موضع اجتماع العقايد في انه موضع الهي يزدلف
الى الحضرة الربوبية ويتقرب به الى الجنة القدسية اللاهوتية وفيها حكم عجيبة
في خلاص بعض النفوس من العذاب الادنى بل من العذاب الاكبر واما النفسانية
فمثل الاعراض من متاع الدنيا وطيباتها والاجتناب عن الشواغل والعوائق

والتقرب

والتقرب بالفكر الى القدس الجبروت والاستدامة لشرق نور الله في السر
لانكشاف النعم المتصل بالنفس الناطقة المفضل لها هدانا الله واياك الى تخليص
النفس عن شوائب هذا العالم المعرض للزوال فانه لما يريد من الخير فقال
انتهى كلام الشيخ بعين عبارته اقول وهذا قريب مما قال اصحاب الحكمة الاشراقية
والذوقية والتعليمية وهم طائفة من الشيعة يسمى الاسماعيلية من ان جميع الموجودات
لا ياخذون كمالهم الا من مرتبة الانسان الكامل ومقام جمعه ولا يحصل لهم المدد
في كل آن الا منها لانه مظهر الاسم الجامع فكما ان الاسماء الالهية كلها مستمدة من
ذلك الاسم فكذلك مظاهرهم مستمدون من مظهره قالوا وهو الواسطة بين
الظاهر والباطن ولا يخرج من الباطن الى الظاهر شيء من المعاني الا بحكمه ولا
يدخل من الظاهر في الباطن شيء الا بامره وهو البرزخ بين البحرين وحاجز بين
العالمين واليه الاشارة بقوله تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان
وذكر الامام الرازي في كتبه الفيضان بزيارة القبور وجهاً آخر غير ما ذكره
الرئيس وهو ان الزائر اذا جاء الى القبر يحصل لنفسه تعلق خاص بذلك القبر كما
لنفس صاحب هذا القبر وبسبب هذين التعلقين يحصل من النفسين مقابلة معنوية
وعلاقة مخصوصة فان كان نفس المزور اقوى فنفس الزائر تستفيض منها وان كان
على العكس فعلى العكس وكان تاثير الدعوات ايضاً على هذا الوجه وقال في الملخص يجوز
ان يكون فيضان السعادات من واهبها موقوفاً على شرط فيكون الهبة الحادثة
في نفس صاحب الدعاء كافية فيه فيضان انوار كثيرة منهم قد مر بعض من الفيضان
فتذكر مناسبة قوله ونبتهل لما تقدم وفي هذا التعبير اشارة الى ان نبتهل

معطوف على مجموع نسائك وما عطف لان مقتضى المناسبة الظاهرة من بيانه هو العطف
على ذلك الوجه لا غير فافهم وبما ذكره ظهر ايضاً ان الوجه تقديم الابتهال على السؤال
في الذكر بحسب المقام لان التوسل مقدم بالطبع على الطلب الا انه اخره عنه وعما
عطف عليه لئلا يتوسط بين قرائن المراتب ولا يخرج الكلام عن الانتظام وان كان
ان تقدم السؤال لاظهار انه يهتم به في الغاية حتى قدم في الذكر على المقدم عليه بالطبع
وان الصلوة على النبي عليه السلام واجبة عقلاً آه ان قلت انا نرى كثيراً من
الاشخاص يحصلون الكمالات بلا استعانة من المتوسط فضلاً عن كونه شارعاً وفضلاً
عن كون ذلك الشارع سيدنا محمد على الخصوص فلا يثبت وجوب الصلوة عليه عقلاً قلت
ان لكل امة من الناس من يستعينون في تحصيل المطالب العلمية والعملية بايراد الآثار
التي بها يتم تلك الاستعانة من القول والفعل والحال والوضع ومن جملتها الدعاء له
والثناء عليه وبذل الاموال والعرائس له والتشبه به حسب ما يمكن وبالجملة النقش
على النفوس الناقصة المنغمسة في كدورات الطبيعة مطلقاً اي سواء كان ذلك النقش علماً
او عملاً لا يتم الا بتوسط اعداد النفوس المستكملة اياها بحسب استعداداتها ان خيراً
فخير وان شراً فشر ومنه الاستعانة بالارواح الملكية والكوكبية والنفوس
الشيطانية كما يعتقدها اهل العزائم والتسخير ثم ذلك المتوسط قد يكون نفوساً نبوية
وما يقوم مقامها كالكمل من امتهم او ما يجري مجرى النفوس النبوية كالحكماء المتألهين
فكل منهم يمكن ان يستعان به في تحصيل الكمالات ويكون واسطة في فيضان الكمال على المستعين
الا ان الكمالات التي يعتد بشأنها لا تحصل الا بالاستعانة بالنفس الكاملة التي ارسلت
لتكميل النفوس ولم ينسخ احكامها بعد لسر يعين المقام مقام بيانه والاستعانة بها لا تحصل الا

بالتوسل

بالتوسل اليه وتقدر قوة التوسل وضعفه بتفاوت الاستعانة فيتفاوت
الكمالات الفائضة بتفاوت الاستعانة وافضل الوسائل اليها ليس الا الدعاء
والثناء عليها بابلغ وجه واكده وهو الصلوة وما يجري مجراها من المدائح والصلوة
او ما يجري مجراها واجبة في حقها عقلاً في تحصيل الكمالات المعتد بها العظيمة في شأنها
وهي واسطة في حصول تلك الكمالات وترتب ثمراتها عليها ولذلك ترى
الكفرة من الملتين وغيرهم والطوائف التي لم يصل الوحي اليهم ليس لهم كمالات
معتد بشأنها لعدم اخذهم عن الطريق الذي اظهره الحق تعالى بالآيات الباهرة و
المعجزات القاهرة وهو المؤيد من عند الله المعمول احكامه عند قصد تحصيل الكمالات
وليس يترتب على كمالاتهم ثمراتها في الآجل لان ترتب منافع الكمالات منوط على
الاخذ بالاستعانة من صاحب الشرع والعمل بمقتضى امره وغير ذلك مما يتم به الاستعانة
ثم لما كان الله تبارك وتعالى ارسل الينا نبينا محمداً عليه الصلوة والسلام وهدانا
الى الاسلام الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
وجب علينا عقلاً الاستعانة به وبمن يقوم مقامه في تحصيل الكمالات المعتد بها
الجليلة في شأنها علمية كانت او عملية دينية او دنياوية عاجلة او آجلة
بالتوسل به افضل الوسائل الذي هو الصلوة وما يجري مجراها من الثناء ولم
نذكر الشريف الثناء اكتفاء بذكره سابقاً ولان ذكر الشيء في حكم ذكر ما يجري
مجراه فيغني عن ذكره فاذا فهمت ما تلوناه عليك علمت ان تقدم المتوسط ووجوب
الصلوة على نبينا عليه السلام على المحل البحث الشعري بل هو كلام يحتمل يعلم منه سر
وجوب الصلوة عليه عليه السلام شرعاً ولك ان تقول الواجب هو التوسل مطلقاً

باي وسيلة كانت وتخصيص الصلوة بالذكر لكونه هو المشهور في التوسل هذا وان
ابيت فلك ان تحمل الوجوب على الاستحسان فالمراد بالوجوب العقلي في هو المقابل
للشرعي اي الذي يثبته العقل وان كان بحسب الاستحسان ثم لو سلم عدم الوجوب
باحد الوجهين لعدم الاحتياج الى التوسط بالنسبة الى كل فرد فرد من افراد
الكمالات العلمية والعملية فلا اقل من وجوب التوسط بالنسبة الى البعض اذ
لا شبهة في ذلك القدر من وجوب التوسط ولذلك ترا المستعين في تحصيل
بعض المطالب العلمية والعملية الصعبة التحصيل يطلب الادعية من عظماء ويستمد من
الارواح القدسية بزيارة مراقدهم والتوجه اليهم اراد بالعلم ههنا ادراك
المركبات بقرينة تقييد المعارف بالالهية يريد ان المراد من العلوم والمعارف
وان كان المعلومات والمعروفات الا ان المأخوذ في الاول هو العلم بمعنى ادراك
المركبات والمأخوذ في الثاني هو المعرفة بمعنى ادراك البسائط ولا يريد ان المراد
من العلوم ههنا هو الصور الذهنية المركبة ومن المعارف بسائطها وان كان
قد توهمه اللفظ لان ذلك بط قطعاً فان غرض المص من قوله فهذا مختصر في العلوم
الحقيقية آه بيان ما يشتمل عليه مختصره وتعيين اقسامه وكيفية ترتيبه ولا شك ان
ما يشتمله المختصر هو المعلومات لا الصور الذهنية اذ المقصود من عبارات الكتاب
هو القضايا التي يطلب بيانها سواء كان آه هذا التعميم ناظراً الى الاصطلاح
مطلقاً لا الى ما هو المراد ههنا لان المراد من العلوم الحقيقية على ما فسره الشريف بتعيين
هذا هو الثوابت على مر الدهور والشبوت والتبدل انما يعتبران بالقياس الى
العلوم التصديقية كما لا يخفى وان كان يمكن تعميمها للتصورات ايضاً بنوع تكلف فيكون مدار الكلام

ان ما هو

ان ما هو المراد من العلوم ههنا على هذا الاصطلاح وليس المراد ان جميع انواع
العلم على هذا الاصطلاح مراد ههنا فافهم ويمكن ان تقال العلوم الحقيقية سميت
حقيقية لكون اغلب اجزائها كذلك فلا ينافي ذلك ان يكون المركبات المعلومة
مصورة ماهياتها اجزاء منها فيصح التعميم في بالنظر الى ما هو المراد ههنا ايضاً
وان اختلف وجه التعدد وذلك لان التعدد في هذا الاصطلاح في نفس
المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركاً باعتبار تصوره او مدركاً باعتبار
التصديق باحواله وفيما تسمع من ائمة اللغة يكون التعدد من حيث ان متعلق العلم
طرفا النسبة على التفصيل بالايقاع بينهما سواء كان كل من الطرفين بسيطاً لا تعدد
فيه اصلاً او لا ولذلك يقتضي المفعولين في عرف اللغة لا في هذا الاصطلاح وقس
على هذا اختلاف الوحدة فان عدم التعدد على هذا الاصطلاح انما يعتبر في
نفس المدرك سواء كان ذلك المدرك مدركاً باعتبار نفسه او باعتبار التصديق
باحواله وفي اللغة يكون عدم التعدد باعتبار عدم تعلق المعرفة بطرفا النسبة على
التفصيل والايقاع بينهما كما في العلم سواء كان المدرك بسيطاً في نفسه او مركباً
له تعدد باعتبار اجزائه في نفسه وبالجملة التعدد والوحدة في اللغة باعتبار متعلق
العلم والمعرفة بحيث يوجب تعدد ذلك المتعلق او وحدته بحسب الذكر وفي
هذا الاصطلاح باعتبار نفس مدركهما على ما صرح به الشارح في الحواشي حيث قال
وجه المناسبة انه كما يكون متعلق العلم متعدداً او متعلق المعرفة واحداً عند اهل
العربية يكون هناك في مدرك العلم تعدد دون مدرك المعرفة انتهى ثم جهتي الوحدة
والتعدد وان كانتا قد اختلفتا الا انهما قد تتصادقان بحسب الوجود في بعض

التصور كما اذا كان المعقول الاول للعلم مركباً ومعقول المعرفة بسيطاً ولا يلزم
من ذلك التصادق كون ادراك المركب تصديقاً على المعنى اللغوى للعلم من جميع
الاعتبار فان ذلك الادراك من حيث انه مدركه الذى وقع التصديق باجزائه
امر مركب فى نفسه لا بساطة فيه يطلق عليه العلم اصطلاحاً بلا اعتبار تعدد متعلقه
واما اطلاقه عليه لغة فباعتبار تعلقه بشيئين بلا اعتبار تركب مدركه الذى
ادرك بالتصديق باجزائه وكذا الحال فى ادراك البسيط تصوراً فانه يطلق عليه
المعرفة اصطلاحاً لعدم التركب فى المدرك ويطلق عليه لغة لعدم تعدد متعلقه
او قاعدة كلية معنى الكلية وان كان معتبراً فى مفهوم القاعدة الا انه
قد يكون القاعدة مندرجة تحت قاعدة اخرى فيوصف تلك القاعدة بالكلية
باعتبار اشتمالها القواعد التى تحتها ويوصف بالجزئية باعتبار اندراجها تحتها ويجوز
ان يكون التوصيف بالكلية بناء على التجريد او يكون تأكيداً او صفة كاشفة لما
اعتبر فيها فكان جعل آه جعل السابق اصلاً بالنسبة الى الثالث مصرح به
فى كلامه واما بالنسبة الى الثانى فلا يبعد فى السابق مناسبة للغة ولم يتعرض
لها فى الثانى وايضاً بين الثانى والسابق مناسبة اقوى من مناسبة الثانى
للمعنى اللغوى فالظاهر المتبادر ح جعل السابق اصلاً بالنسبة الى الثانى ايضاً لكن
لما لم يكن فى عبارته تصريح بذلك اورد كلمة كان ناظراً الى تفريع مجموع المعنيين
الثانى والثالث لا الى كل واحد من التفريعين لان تفريع الثالث مصرح به فى
كلام فلا وجه لايراد كلمة الشك بالنظر اليه على حده لان الكلى والتصديق
اشبه لان فى الكلى ملاحظة الكثرة والتعدد والتصديق بمعنى المتعدد شرطاً

او شطراً

او شطراً لانه عين المعنى اللغوى هذا ظاهر فى المعرفة واما فى العلم فباعتبار
ان فى كل منهما اعتبر معنى التصديق وان كان قد خصص فى المعنى اللغوى بكونه جازماً
مطابقاً للواقع على ما صرح به فى المواقف بخلاف المعتبر فى المعنى الاصطلاحى فانه
مأخوذ على اطلاقه او مقيد باليقينى وعلى الاول يكون الاصطلاحى اعم وعلى الثانى
يكون اخص لان اللغوى متناول للتقليد الجازم المطابق ولا يطلق عليه اليقين فنى قوله
عين المعنى اللغوى نوع مسامحة بالنسبة الى العلم وفيه ايضاً مسامحة اخرى وهى ان الضمير
فى لانه راجع الى الاستعمال والمعنى اللغوى ليس عينه بل هو عين المستعمل فيه فسامح فى
العينية رئيس وما نقله الناقل هو الشارح نقله فى آخر مباحث تقسيم العلم الى
التصور والتصديق يدل على انهما استعملان آه وذلك انه قسم كلاً من العلم
والمعرفة الى التصور والتصديق فى مقام تقسيم مطلق الادراك الى اقسامه الذاتية
الحقيقية كما يدل عليه الغرض المسوق له هذا التقسيم ويظهر ذلك بالمطالعة فى ديباجة
والاقسام بعينها لا يكون اقساماً ذاتية حقيقية لمفهومين متغايرين وان كانا متصادقين
فلا يكفى التساوى فى الصدق مع التغاير بين مفهومى العلم والمعرفة فيما ذكر فى النجاة
مفنياً قوين بل وآخرين على ما يفهم من الشفاء الاول ان المعرفة هو الادراك
الذى يحصل من دلالة الاسم اجمالاً والعلم هو الحاصل من الحد الثانى المعرفة هو الحس
والعلم هو العقل اى التعقل لا اشارة فى الكتاب اليهما اى فى الشرح والا المعنى
الثانى مذكور فى طرق الحكمة من المتن على الاخير ذكر الامام فى الملخص قيداً آخر وهو
ان يدرك معه انه هو الذى ادركه اولاً وهى بهذا المعنى يرادف الذكر اى التذكر
وهذا المعنى جعله الشريف معنى آخر للمعرفة على ما نقل عنه فى الحاشية من ان المعرفة بمعنى

غير هذه المعاني وهو الادراك الاخير من الادراكين المنضم اليه التصديق بان
متعلق هذا الادراك هو متعلق الادراك الاول ولهذا لا يوصف آه مرادا
بالعارف احد هذين المعنيين او مطلقا لا بهما احد المعنيين . فان ذاته تعالى
وصفاته ان قلت المعارف الالهية مبنية على قواعد الحكمة والحكماء لا يقولون
بالصفات الزائدة فالصفات من عندهم عين الذات فقول ذاته وصفاته يشعر
المغايرة بينهما فما وجه قلت الواجب هو نحته لا ماهية له ولا هوية زائدة عليها
ولا صفات له حقيقية واعتبارية بحسب ذاتها البحتة بل كلما يثبته العقل له تع من وجوده
ووجوبه ووحدته وعلمه وقدرته وغير ذلك فانما يثبته بحيثيات اعتبارية
يعتبرها العقل مع علمه بانه اعتبره من تلك الحيثية فلا شيء في حد نفس الواجب
بدون اعتبار تلك الحيثيات من عند العقل فتلك الامور المثبتة له تع انما هو بحسب
حصوله تع عند العقل بالصور العرضية الاعتبارية الصادقة عليه بحسب اعتبار العقل تلك
الحيثية لتلك الصور العرضية بحسب الحيثيات الاعتبارية التي يعتبرها العقل للواجب في
نفسه فهو منزه في نفسه عن انحاء الكثرة والامور الزائدة على هوية البحتة و
حصول الواجب في المظهر العقلي كحصول الزمان اي الآن السيال في المظهر الوهمي كان
الزمان منزه عن الامتداد واحكامها الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه يدرك عنه ذلك
الصورة الامتدادية ويحكمه بها ويحكم عليه احكاما مناسبة للصورة الامتدادية
ومع ذلك يتضح باحكام حيثية الزمان عند العقل وينكشف له حاله بعد ما بعد تلك
الصورة الامتدادية كذلك الواجب منزه في حد ذاته عن الصور الاعتبارية التي يعتبرها
العقل الا ان الوهم لقصوره عن ادراكه بذاته تع يدركه تع بتلك الصورة التي يعتبرها ويحكم

بها ويحكم عليه احكاما مناسبة لتلك الصور ويثبت لها امورا زائدة متغايرة
ومغايرة لها بالحيثيات والاعتبارات ومتحدة لها بالذات فكل من الصور
والاحكام والامور الزائدة المثبتة لها امور ثابتة في المرتبة العقلية للواجب
باضافته ونسبته الى الغير كما ان الاحكام الامتدادية امور ثابتة في المظهر الوهمي
للزمان وهو في حد ذاته ومصدريته منزه عن جميع ذلك ولذا لا يصدر عنه في
المرتبة الاولى الا واحدا في الذات المنزه عن جميع احكام الكثرة والتركيب
يتضح الواجب عند العقل بهذه الصور العقلية الاعتبارية واحكامها اذ ليس شأن
العقل الا ذلك كما يتضح الزمان عند الوهم بالاحكام الامتدادية اذ ليس شأن الوهم
الا ذلك لكن للزمان مظهر آخر غير الوهم يمكن ان يتضح عنده حقيقة الزمان واحكامه
بسبب احكام الوهم واعدادها اياه وليس كذلك احكام العقل اذ ليس لها مظهر
فوق العقل ليتضح عنده الواجب بذاته واحكامه بحسب استعداد ذلك بالاحكام
العقلية اللهم الا ان يقال العلم الحضوري للنفس بالنسبة الى الواجب فيمكن ح ان يستعد
النفس بالاحكام العقلية ويتضح بسببها ذات الواجب بكنهه واحكامه وهذا غاية
فرقة المتصوفة فليسرح ذلك في سعة الامكان ان قلت ما تلك الحيثيات التي
يعتبرها العقل امورا متغايرة بحسبها وما لا يصل الكلام اليها بانها زائدة على
الذات فان قيل بحيثيات اخرى اعتبارا يلزم التسلسل قلت اما بيان تلك
الحيثيات ذاته ويلاحظه من حيث انه يترتب عليه ما يترتب على الوجود و
الذات الذي له وجود زائد وتدل له وجود باعتبار فيه مقام الوجود
في صدور الآثار الوجودية وموجود باعتبار ملاحظة ذاته وانه الذي

انه الوجود والذات البحت والقائم بتمام الوجود الذي هو ذلك الذات
البحت وان كان متحدين بالذات لكنهما متغايران بالاعتبار وبذلك
صح الاشتقاق واطلاق الموجود عليه وقس عليه في جميع ما يثبته العقل للمبدأ
من الصفات الحقيقية والاعتبارية والسلوب والاضافات فان كلا منها
عين الذات ومغايرة له بالاعتبار بحسب حيثيات يعتبرها العقل ويلاحظ
الذات بها عند اعتبار تلك الصفات له فالمبدأ لا تعدد ولا كثرة فيه لا
خارجا ولا ذهنا فكل ما يعتبره العقل له فهو عينه في الحقيقة ومنشأ مغايرته له
في العقل بسبب ملاحظاته المختلفة له ومنشأ التكثر تلك الملاحظات لا بسبب في
حد نفسه فلا يلزم التكثر الا بحسب الاعتبار وهو لا ينافي نفي الكثرة بحسب الذات
بخلاف الامكان فان ماهيته في حد نفسه تقتضي الكثرة ولو كانت كثرة ذهنية
اقلها الامكان والوجود وامثالهما من لوازم الصدور عن الغير فان هذه الامور
ليست عين الممكن كما ان الوجود والوجوب عين الواجب لئلا يكون معلول الغير
والممكن معلول الغير فيلزم زيادة الامور الذي يلزم من معلولية الغير وامثال تلك
الحيثيات المتغايرة التي يعتبر العقل بحسبها امورا متغايرة للذات بحسب
الاعتبارات فملاحظات الذات ومرآتها لاعتبار تلك الامور الاعتبارية
التي للمبدأ وليس في تلك الدرجة مما يثبته العقل لان المبدأ ليس ملحوظا بعنوان
آخر قبله حتى تكون تلك الحيثيات مما يثبته العقل له ايضا واذا اريد اثبات تلك
الحيثيات للمبدأ تكون المبدأ الملحوظ بحيثيات قبل هي ملاحظات ومرآتها لاعتبار
تلك الحيثيات فيكون تلك الحيثيات مغايرة ومغايرة للذات بحيثيات آخر وهلم

جرا فلا يلزم التسلسل وانما يلزم اذا لم يكن الحيثيات ملاحظات الذات ومرآتها
بل تكون مما يثبته العقل ويعتبره حتى يقتضي اخرى قبله فاذا كانت الحيثيات
مرآتا الذات في الاعتبار ينتهي عنده اعتبار الحيثيات الآخر وبما ذكرناه
من التحقيق ظهر ان الوجود المطلق ليس بزائد عليه تع في حد نفسه ولا حصة منه
كما توهموه بل زيادته من احكام العقل في مرتبته كاحكام الوهم في مرتبته للانسان
وليس ذلك الاعتبار كاعتبار الوجود للممكنات لان ذلك الاعتبار من العقل
اعتبار لها ناش من حد انفس الممكنات وكذا امكانها وامثالها واعتبار
زيادة الوجود له تع ليس ناشئ عن حد نفسه بل من احكام العقل له في مرتبته على
ما حققته ان قلت قولكم ان المبدأ ليس له شائبة كثرة او ذات بحت ان كان
صادقا فما صفات ثلاثة بحسب نفسه فيلزم الكثرة قلت هما ايضا من
الاعتبارات العقلية فالمبدأ منزه عنها ايضا على انهما مرآتا ملاحظة نفي الكثرة
وليس المراد بها اثبات ماهية الصفتين كقيد التجرد في الماهية المجردة فان امثال
القيود يكون مرآتا ليس من حيث انها آلة ملاحظة له وملحوظة بالاصالة و
معيته من حيث ذاتها ايضا بتلك المرآتية وهذا التحقيق وان كان لا يليق بهذا الكتاب
الا ان ذكره لزيادة شفقة على افادة العلوم الحكمية ولعلك ان فهمت ما
ذكرنا كفى شطرا معظما من اسرار الحكمة المتعالية فاجتهد في فهمه والله الموفق
اي الثابتة بناء على اغلب مسائله اذ الحكمة يجوز الخطاء في بعض مسائلها
لانها باحثة بحسب الطاقة البشرية فبعض مسائلها يجوز تبدله على مر الدهور
ولذا لم يعتبر قيد المطابقة ولم يعتبره ايضا بدل الثابتة لئلا يلزم عدم اختصاص

الحقيقية بالعلوم الحكمية مع انها المتبادر منها لانه لما وقعت اي في قصده
ونيته لا في التلفظ لان تلفظ الكلام انما يكون بعد ارادة ما اريد منه فلا يصح
تفريع الارادة على التلفظ في الاغلب قيد بذلك لان المص خص الالهي
بعلم الذات والصفات وما في مقابلته يكون ما يتعلق بما سواهما وما سواهما
يكون بعضه بسائط فلا يكون معلق العلوم الحقيقية المقابلة للمعارف الالهية مركبا
على الوجه الكلي بل على الوجه الاغلب وقوله هي البسائط فيه مسامحة اي هي المتعلق
بالبسائط او نقول المراد من العلوم والمعارف هنا المعلومات كما سبق
تحقيقه فلا مسامحة اصلا اذ يكون المراد البسائط المعلومة واما قوله اريد به
الادراكات فمراده اريد بالعلم الماخوذ في المعلومات الحقيقية ثم ان قيد
الاغلب ان يحتاج اليه اذا اريد بالمركب الخارجي واما اذا اكتفى بمطلق التركيب
خارجيا كان او ذهنيا فلا بسيط في الممكنات اصلا بخلاف الواجب فانه
بشخصه ووحدته ووجوده ووجوبه عين ذاته قال الشارح في حواشي
توجيه كلامه الحقيقة عبارة عن ماهية الشيء مع وجوده في الخارج فيكون مركبا و
اما حقيقة الباري عين ذاته انتهى يريد ان المراد من العلوم الحقيقية هي المتعلقة
بحقائق الاشياء الخارجية وهي مركبة وان كان تركيبه تركيبا ذهنيا بين الوجود
والماهية ولذلك خص العلوم بها واما حقيقة الباري تع فليس فيها شائبة
التركيب مطلقا ولذا خص المعارف بالامور الالهية وعلى هذا يظهر معنى التركيب في الحقيقة
بدون اعتبار مقابلتها بالالهية وبلا اعتبار قيد الاغلب كما في توجيه الشرح
الا ان الظاهر ان العلم في هذا الاصطلاح يستعمل في المركب الخارجي لا في المركب مطلقا

فيكون

فيكون المراد من البسيط ح هو البسيط الخارجي سواء كان له بساطة في الذهن
ايضا او لا فقوله منزه عن التركيب مطلقا وان كان توهم بظاهره الى المعتبر
في المعرفة بحسب هذا الاصطلاح هو البساطة خارجا وذهنا الا انه يجب
ان يحمل الاطلاق على بيان الواقع في الواجب وصفاته لا على ان العزاء عن جميع
انحاء التركيب واجب في معلق المعرفة على هذا الاصطلاح ولذلك خالف الشرح
في توجيه كلامه لما صرح به في حواشيه وهذا من ذاته تفسير كلام الرجل لما يصرح
بخلافه واتباعا للحق مع ان الحق احق ان يتبع بقي هنا شيء وهو ان المص قال
وبعد فهذا مختصر في العلوم الحقيقية والمعارف الالهية مرتب على طرفين الاول في
المنطق والثاني اربعة آه وجعل المنطق جزءا من المختصر في الحقيقة والالهية مع
ان المنطق غير داخل في كل منهما على تفسير الشارح لهما لانه اعتبر البسائط والتركيب
بالنسبة الى الماهيات الخارجية الحقيقة لا بالنسبة الى الماهية المطلقة العامة
من الخارجية الحقيقية والذهنية الاعتبارية التي يبحث عنها في المنطق ولو سلم
فالمنطق يبحث عن بسائط تلك الماهيات ومركباتها فلا يندرج في كل من
العلوم الحقيقية والمعارف الالهية بتمامها بل يندرج فيهما على التوزيع وهذا بعد
لان المتبادر من عبارة المص انحصار المختصر في الطرفين على امتياز كل منهما عن الآخر
بانفراده على ان المص مصرح فيما بعد بان مراده من المعارف الالهية هو الفن
المعلق بالواجب وصفاته فقط فلا يدخل المنطق فيها كلا ولا بعضا اللهم الا
ان يقال ان المص لم يعد جميع ما اشتمل عليه المختصر في الذكر الاجمالي فترك المنطق
واقتصر على ذكر العلوم الحقيقية والمعارف الالهية اما لعدم اعتداده بشأن المنطق

لكونه غير مقصود في ذاته واما لان ذكر الشيء يغني عن ذكر آلته فكانه ذكرت
مع ذكره واما ذكره في بيان الظرف فلضرورة بيان كل ظرف بما يشتمل هذا
ثم ان الشريف لما رأى ان في كلام المص على توجيه الشارح ما لا يخلو من نوع
التكلف قال في حاشيته هذا الموضع ولكلام المص احتمال آخر وهو ان يحمل
العلم باقيا على اطلاقه وعمومه ويكون ذكر المعارف من قبيل ذكر الخاص بعد العام
لتفصيله اقول اراد بتباين كل من العلم والمعرفة على الاطلاق لا خصوص العلم فقط
على ما توهمه ظاهر عبارته لان هذا ركيك جدا لانهما معا على وجه التباين
فاذا اريد من احدهما ادراك مخصوص على اصطلاح ما فلا بد ان يراد من الآخر
ادراك مخصوص مقابل له على ذلك الاصطلاح فيلزم منه ان يفهم الآخر عند تفهم احدهما
كالايخفى ولذا اكتفى بالتعرض لعموم احدهما عن التعرض للآخر وقوله ويكون
ذكر المعارف آه اي المعارف المقيدة بصفة الالهية لا المعارف على اطلاقها
فالمراد من الخاص هو المعارف المقيدة بالالهية وكذا المراد من العام العلوم
المقيدة بالحسية وبعد تعميم العلم لا فرق بين ان يقال والمعارف الالهية الا
انه اختار لفظ المعارف احترازا عن تكرار لفظ واحد فلا دخل للفظ المعارف
بخصوصها في التخصيص بعد التعميم اذ الخصوص انما جاء بعد الالهية والمعارف
باق على عمومها كالعلم اذ بها يتوصل قال في الحاشية فاستدل بالممكنات
واحوالها على ذاته وصفاته والمص قدم العلوم الحسية في الذكر اي في
قوله وبعد فهذه مختصر في العلوم الحسية آه لا في ذكره بحسب بيان مسائلها بقرينة
قوله وعكس الشارح وان كان قد قدمها ايضا في البيان وانما لم يعلل هذا التقديم

سببها في البيان لان علة تقديمها في البيان هي ما ذكره في هذا التقديم فاورد العلة
الاصلية من اول الامر قصرا للمسافة الى ان يكف آه قال في الحاشية يعني ان
مدركات المعارف متقدمة على مدركات العلوم من وجهين انتهى هذا بناء على
ان يراد من المعارف والعلوم نفس الادراكات الا ان الظاهر ان مراد
المص منها المدركات لانها هي المشمولة للمختصر لا نفس الادراكات اللهم الا
ان يحمل كلامه على المسامحة هذا ثم لتقديم الشارح آخر وهو ان تعليل تخصيص
العلوم بالحسية لا يظهر الا بعد العلم بان المراد بالحسية ما يعلق بالممكنات
بقرينة مقابلتها بالالهية وذلك موقوف على معرفة تقييد المعارف بالالهية
فالمناسب للشارح تقديم الالهية لانه في صدد بيان التعليل الا ان
الشريف لم يلتفت الى هذا التوجيه لان تقديم الالهيات وتاخير ما عن
الممكنات في الذكر بل في البيان شائع فيما بين القوم لا اختصاص لهما بهذه
المادة فاراد ان يذكر للتقديم والتاخير توجيها عاما لسائر المواضع لا
مخصوصا بما فعله الشارح ليعم الفائدة مع ان هذا التوجيه الخاص بما فعله
كان قد فهم مما ذكره في بيان توجيه كلامه في تخصيص العلوم بالحسية فاكتفى به
لعدم اعتداده بشانه لما ذكرناه تشبيه هذه المسائل بالاضواء المستفاد
من كلام الشارح ان تشبيه هذه المسائل بالاضواء باعتبار اسرارها فكان انس
المسائل كواكب واسرارها انوارها وهذا احسن تشبيه انس المسائل بالاضواء
بلا اعتبار انس الكواكب في طرف المشبه به اذ المطالع في الحقيقة للكواكب وبواسطتها
تنسب الى الاضواء ولذلك قال كما ان المطالع مظاهر الكواكب وانوارها

تقديم الكواكب وهذا الذي ذكرناه هو مراد الشريف من قوله تشبيه هذه
المسائل بالاضواء الا انه لم يفصله لان غرضه من هذا الكلام بيان وجه التعرض
لتشبيه المسائل دون تشبيه الابواب بان ذلك التشبيه فرع التشبيه الاول
فالتعرض للاصل كاف في امره ولم يتعلق غرضه بتفصيل ذلك التشبيه لكون
الاجمال كافيا في مقصوده موافقا لكلام المتن حيث قال في اخر المنطق
وهذا اخر ما قصدنا ذكره من المنطق ولننتقل الى العلوم الحكمية بعونه اقول
ولانه كلام المتن على ما ذكره بحسب ظاهر الحال والا فيجوز ان يكون كلامه من قبيل
مناداة الخاص بالعام مرادا منه غير ذلك الخاص كما يقال هذا انسان او
حيوان بخصوصه في ذلك الخاص انما هو ادراك الواجب والامور المستندة
اليه اي ادراكها بحسب ذاتها واحوالها وذلك لان كمال النفس الانسانية
بحسب قوتها النظرية كما مر في بحث المراتب ان يصير عالما معقولا مضاهيا للعالم
الموجود الخارجي كالعقول الا ان مضاهات العقول من جهة التأثير والفعل
اي علمها فعلي لا انفعالي لكونها واسطة في الفيض بحيث يفيض حضور الواجب له
وحضور جميع ما يستند اليه فمعلومية الاشياء لها التي تحتها ليس بحصول صورتها فيها
حتى تكون موجودا ذهنيا بحصول صورتها فيها بل معلومية الاشياء التي تحتها
لها بحصول ذواتها لذاتها بلا احتياج الى وجود تلك الاشياء خارجا او ذهنا
واما معلومية الاشياء لها بوجودها العيني فعلم منه ان معلومية جميع الاشياء
للواجب تعالى ليس الا بحضور ذاته لذاته فقط اذ لا شيء فوقه تع وهذا من غرائب العلوم
لا يدركها الا الاذهان الوقادة وقد حقق في موضعه وبهذا يظهر انه تع

لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء جزئيا كان او
كليا واما قولهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات فمحمول على انه لا يعلمها بالاحساس
الذي يستلزم التغير والتجدد بحسب الزمان ومضاهاة النفس من جهة التأثر
والانفعال لانطباع الصور فيها اي علمها ليس بفعلي حضوري بل يعلم الاشياء
الخارجية بعقلها اي بتجريدها عن الخصوصيات المادية فلا يعلم المجردات عن
ذاتا وفعلا بكنهها لكونها مجردة وعقلا في ذاتها ولكون بعض تلك المجردات يعني
ماهيتها بشخصها كالعقول الفعالة وبعضها هوية بحتة لا ماهية له ولا هوية
زائدة على ماهيته فلا يمكن تجريد كلا القسمين عن الخصوصية حتى يصير عقلا بتجريد
النفس فيتصور بالكنه فمعلوميتها بالكنه ليس الا بطريق الحضور اذ لا يمكن اخذ الصورة
منها والنفس من حيث انها نفس لا تعلم بالحضور الا نفسها وان كان المتصوفة يدعون
العلم الحضوري للنفس بجملة الاشياء وهذا وان كان هو الحق عندي الا انه لا يتم
بالبحث والنظر بل يحتاج الى الاشراق والتجريد ومما ذكرناه ظهر ان جميع المجردات
ذاتا وفعلا منزهة عن قابلية نزع الصورة وليس في شأنها ان يكون لها وجود
في الذهن بحسب ذاتها وكنهها بل الحاصل في الذهن منها هو الصور الفرضية
الاعتبارية الصادقة عليها بحسب اعتبار العقل ولا يمكن ان يعلم الا بهذه الصور
الاعتبارية فيعلم بها ويحكم عليها الاحكام المناسبة لهذه الاعتبارات ولا يعلم
احكامها بحسب ذاتها وكنهها واما المجردات المادية بحسب فعلها كالنفوس
فلا يعلمها ايضا الا بحسب الوجود الاعتباري لانها وان كان يمكن ان يجرد
لها صورة كلية عن التشخصات الا ان النفوس الانسانية ما دامت في علائق

البدن لا يقدر على نزع الصورة الا بتوسط القوة المتخيلة فنزعها بتوسطها
لا يكون الا من الجزئيات المادية ذاتا وفعلا اذ نزع المتخيل ليس باخذ الصورة
الجزئية من طريق الحواس وذلك لا يكون الا في المادي بحسب ذاته وفعله
للهيئة الا بعد المفارقة عن البدن فانه يمكن ان ينعكس لها الكليات من المبادي
العالية بلا توسط التخيل فيمكن ح ان يصور النفوس الكلية بحسب صورتها ويكون
لها وجود في الذهن ويعلم احكامها بحسب ذاتها وكنهها كما يعلم احكامها بحسب
اعتباراتها الصادقة عليها ولما كانت الحكمة مفسرة بخروج النفس الى كمالها
الممكن بحسب قوتها النظرية والعملية فلا جرم جعل مقصودة بالذات واخذ في تعريفها
قيد الاعيان اذ لا كمال يعتد به في ادراك المعدومات ادراك الواجب اي
بحسب ذاته ثم واحواله وكذا الحال في قوله والامور المستندة اليه في ادراك
احوال المعدومات اذ المعدوم على ضربين معدوم اذا وجد او فرض له الوجود
لا يكون الا في الخارج ولا شبهة ان لا كمال في ادراك احوال تلك المعدومات بل لا يمكن
البحث عن احوال ذوات المعدومات لانها نفي صرف لا يشار اليها بل البحث
عنها ان كان لا يكون الا من حيث العنوانات التي هي من الاعتبارات الذهنية
كقولك المعدوم في الخارج كذا وامثاله فان مفهوم في الخارج من الاعتبارات
الذهنية او باعتبار الصور الوهمية المتخيلة المخترعة من ان يكون لها محاذيات
خارجية كالزمان بمعنى الامتداد والحركة بمعنى القطع والموهوم والمركز وجميع
الامور الوهمية التي يبحث في الهيئة فان تلك الامور المذكورة كلها وهميات لها
مأخذ خارجي تخترعها الوهم منها ويبحث عن احوالها لا تضاح حال ذلك المأخذ

فالبحث

فالبحث في الهيئة عن احوال هذا المفهوم لا عن احوال ذوات المعدومات
الخارجية والضرب الثاني معدوم ليس له شأن الوجود الخارجي بل اذا وجد
وجد في العقل لا بصورته فقط بل بحسب ذاته ايضا كالامكان والوجوب و
امثالهما من الامور التي يعتبرها العقل ويحصل فيه بحسب ذاته وصورته و
امثال ذلك وان كان له نوع من الوجود لكن لما كان ذلك الوجود مما يحصل
باعتبار العقل لم يكن كمالا معتدا به عنده اذ كمال النفس انما يكون بحصول الامور
الخارجية عنها وعن اعتبارها ولا كمال في تحصيل ما في ضمنها فان اختلج في
ذهنك ان العلوم الرياضية كلها بحث فيها عن احوال المعدومات الموهومة
فكيف يقيد التعريف بقيد الاعيان وكيف لا يكون ادراك احوال المعدومات
كمالا فاستمع لما يتلى عليك فنقول اقسام الرياضيات اربعة هندسة وعدد
وموسيقى وهيئة فكل منها باحث عن الموجودات الخارجية اما الهندسة فهي باحثة
عن احوال الخط والسطح والجسم التعليمي والعدد ولا على الوجه الذي يبحث في
علم الحساب والارثماطيقي المسمى بعلم العدد والمقادير لعلم الحساب على ما بين في
موضعه وان كان قد يطلق علم الحساب على علم العدد على سبيل التوسعة في العبارة
والخط والسطح والجسم التعليمي بين وجودها في الفلسفة بالبراهين واما العدد وان
ادعوا وجوده ايضا لكن من قبيل مسامحاتهم في عد الشيء الموهوم المأخوذ من المنشأ
الخارجي موجودا خارجيا كالزمان الامتدادي الموهوم المأخوذ من الآن
السيالة وكالحركة بمعنى القطع الموهومة من الحركة بمعنى التوسط وكالنقطة المسماة
بالمركز الموهومة من الفلك الاطلس من حيث ملاحظة احاطته لما تحته حملة وملاحظة

انتهاء البعد والملاء في سطح الاعلى وامثال ذلك مما لا يحصى كثرة كالقطب و
المحور والمنطقة فانها امور موهومة من الماخذ الخارجي ومن قاعدتهم عدّ
امثال تلك الموهومات موجودات خارجية لكونها كاشفة عن الموجودات
الخارجية ومتضحة حالها عند العقل بسببها ومن جملة ذلك العدد فانه امر موهوم
من الكثرة الموجودة في الخارج يتضح به حالها الحاصلة لها من الحيثية التي يتوهم
معنى العددية منها من تلك الحيثية فاحوالها من تلك الحيثية لا يتضح عند العقل
الا بواسطة اثبات الاحوال الخاصة للعدد والموهوم منها فهذه الاحوال في
الحقيقة احوال الكثرة باعتبار ما يتوهم منه ويتضح باثباتها له احوال الكثرة
الحاصلة لها من الحيثية التي يتوهم منها العدد من تلك الحيثية فالبحث بالمآل
بحث عن احوال الكثرة الموجودة او يقول البحث عن احوال الموهوم وان كان
بحثا عن احوال المعدودات لكن لما جرى مجرى الموجود العيني لكونه ماخوذا منه
لم يكن كساير المعدودات الصرفة الموهومة بلا ماخذ خارجي فجعل البحث عنه
بحثا عن احوال الموجود العيني وعدّ ادراك احواله كما لا لكونه ينكشف به ويتضح
منه حال الموجود العيني فمرادهم من الاعيان اعم مما هو عين في الحقيقة او جار
مجراه وامثال تلك المسامحة شائعة دائرة عندهم فلا نضر اخذ قيد الاعيان
في تعريف الحكمة المنقسمة الى الالهي والرياضي والطبيعي لانه لا يلزم خروج واحد
من تلك الاقسام بذلك القيد كما توهم وقس عليه علم الحساب الذي هو فرع الهندسة
وكذا علم خواص الاعداد المسمى بالارثماطيقي الذي هو قسم على حدة من الرياضيات
واما الموسيقى فهو باحث عن احوال الصوت الذي هو كيفية مسموعة يتوهم من سيلانها

حادة امتدادية وتلك الاحوال هي الاحوال الحاصلة لها من حيث ما يتوهم من
ذلك الامتداد فالبحث عن احوال الامتداد الموهوم بحث عن احوال الصوت
الحاصلة له من حيث ما هو يتوهم منه الامتداد ولا يتضح حال من تلك الحيثية عند
العقل الا بالبحث عن احوال ذلك المتوهم ولذا يبحث فيه عنها لا لانه مقصود بالبحث
اصالة واما الهيئة فهي باحثة عن احوال الكرات العلوية والسفلية من حيث
كميتها وجرمانيتها وجسميتها التعليمية التي لا تحتاج الى المادة في التعقل ولذلك
لا تحتاج في اثبات تلك الاحوال لها الى تصور المادة لا من حيث انفعال المادة
كما في الطبيعي فانه باحث عن احوال عارضة لها بحسب تغير المادة ولا حظ
في اثباتها المادة البتة والجسم الطبيعي بحسب جسميتها التعليمية وبحسب ما يطرء
عليها من الاحوال يتوهم منه امور تعليمية ولما كان البحث عن احوال الكرات من
الحيثية المذكورة لا يتضح الا بتوهم تلك الموهومات المأخوذة منها من تلك الحيثية
وتوهم الاحوال لها توهموا تلك الموهومات وتوهموا احوالها فاتضح لهم احوال
الكرات الحاصلة لها من تلك الحيثية فالبحث عن احوال تلك الامور التعليمية الموهومة
ليس بمقصود بالاصالة وبما ذكرناه اندفع ما يقال ايضا ان كون الكرات
موضوع الهيئة ينافي قولهم الرياضيات يبحث عن اشياء يمكن تجريدها عن المادة
في التعقل والجسم مطلقا كريا كان او غيره لا يمكن تجريده عن المادة لا في التعقل
ولا في الخارج فيكون موضوعه كموضوع الطبيعي وجه الاندفاع ان قولهم يمكن
تجريدها عن المادة عام من ان البحث عن الاشياء التي يمكن تجريدها بحسب ذاتها
او بحسب جهة من جهاتها ولما كان البحث عن احوال في الهيئة لا بحسب جسميتها الطبيعية

بل بحسب جسميتها التعليمية كان البحث بحسب المآل عن الجسمية التعليمية للكرات العلوية
والسفلية والجسمية التعليمية يمكن تجريدها في التعقل عن المادة كان البحث في الهيئة
ايضا عن الاشياء التي يمكن تجريدها عن المادة في التعقل فلا منافاة بين القولين
فافهم ان قلت ان الصور الحاصلة في القوى الدراكة الجسمانية كيفيات لها
موجودة في الخارج فالبحث عن الصور الوهمية بحث عن الوجود الخارجي
بلا حاجة الى جعل في الصورة لتلك الصور جاري مجرى الموجودات خارج
القوى والى تأويل البحث عنه الى البحث عن الموجودات العينية بحسب الجهة الحاصلة
خارج النفس قلت البحث في الرياضيات عن في الصور لتلك الموهومات لا
عن صورة التي هي كيفية موجودة حالة في الوهم يظهر ذلك بتتبع اقسام الرياضي
وايضا تلك الاحوال ليست احوال تلك الصور بالذات بل هي احوال لما هي
صورة له وهي تحكيه وتحكي احواله وتثبت هذه الاحوال له بملاحظة تلك الصورة
فلا معنى لاثبات حال في الصورة لصورة بالاصالة فهي مرآة الملاحظة
في الاثبات فلا يمكن اثبات تلك الاحوال لها بمعنى ان الصور اذا كانت حاكية
لتلك الاحوال لا يلاحظ فيها تلك الاحوال الا باعتبار كونها حاكية فيثبت لما
يحكيه بمرآتها فلا يلاحظ فيها تلك الاحوال اذا لوحظ تلك الصور بالقصد
والاصالة بلا اعتبار كونها حكاية وصورا للغير فلا يمكن ان يثبت لها بلا ملاحظتها
بالاستقلال وكونها من جملة الكيفيات الحالة في القوى الجسمانية تأمل وانه دقيق
نعم لتلك الصور لا من حيث انها صور بل من حيث انها من جملة الموجودات الخارجية
مع قطع النظر عن كونها صورا للغير احوال مخصوصة تبحث عنها في العلوم ويلاحظ

تلك

تلك الصور في الاصالة لا بكونها مرآة الملاحظة للغير وصورا وتثبت تلك
الاحوال العارضة عليها من حيث هي كذلك فلا بد اذن من احد التأويلين في غير
الهيئة من العلوم الرياضية واما الهيئة فانه فيها مانع آخر غير المانعين المذكورين
لجعل تلك الاحوال للصور الموهومة وهو انهم قد صرحوا بان موضوع الهيئة
الكرات فلا محال في جعل الاحوال فيها لصور الموهومات ولا لذي الصور الذي
جار مجرى الوجود العيني فتعين فيها التأويل الاول فافهم ان قلت جميع قضايا العلوم
التعليمية ذهنية ومحمولاتها لوازم الماهيات الثانية لها من حيث هي بلا دخل فيها
لاحد الوجودين فيكون البحث فيها بحثا عن احوال الماهيات من حيث هي لا عن احوال
الموجود العيني اذ احواله ما فيه دخل للوجود الخارجي في عروضه قلت احوال الموجود
الخارجي هي التي اذا لاحظ العقل بالوجود الخارجي واخذه به بحده متصفا بها
بلا منع لها من اخذ الوجود الخارجي معه سواء كان دخل للوجود الخارجي في ثبوت
تلك الاحوال اولا وسواء كان تلك الاحوال موجودة في الخارج اولا وسواء
كان الاتصاف بها خارجيا اولا وانما اطنب في هذا المقام لانه مما تحصل الاقدام
الى هذه الايام على سبيل التعبية دون الاصالة هذا اذا لم يمكن ارجاع البحث
عنها الى البحث عن احوال الموجود الا بتأويل بعيد لا يلتفت الى البحث عن ان
العدم شر والمعدوم لا شيئية له وامثال ذلك والبحث عن الوجود الذهني
هذا ليس بشيء لان الوجود مطلقا من المعقولات الثانية فلا يصح جعله من الاعراض
الذاتية للوجود الخارجي فكيف يبحث عنه في العلم الذي موضوعه موجود خارجي
نعم يجوز البحث عنه اذا كان الموضوع الموجود مطلقا على ما هو الحق اللهم الا ان يكون

مرادهم من الموجود الخارجي ذاته بلا اعتبار عنوان الوجود الخارجي في الموضوع
فيكون الوجود مطلقا حالا لذات الموجود وان كان بحسب وجوده الذهني فيرجع
مآل المعنى الى البحث عن الوجود مطلقا فيلغوا اعتبار قيد الاعيان فيكون النزاع
لفظيا وقس على ما سبق البحث عن الماهية والتشخص فانه بحث عن الموجود مطلقا و
ارجاعه الى البحث عن الموجود الخارجي بالتأويل الذي ذكره بعيد لما عرفته فان
الماهية والتشخص واحوالهما معقولات ثانية فلا يصح جعلهما من احوال الموجود الخارجي
وايضا ان تلك المسئلة لا يمكن ان يعتبر فيها قيد حيثية الوجود الخارجي ولا سائر
القيود المعتبرة في حيثيات العلوم الحكمية وايضا يمكن ارجاع جميع المسائل المنطقية
الى البحث عن احوال الموجود الخارجي على ضرب من هذا التأويل فلا يستلزم تخ قيد
الاعيان خروجه عن تعريف الحكمة ومن حذف الاعيان آه اعلم ان مفهومي لفظ الحكمة
والفلسفة حقيقتان اسميان شاملان لما تحتهما من انواع العلوم الحكمية صادقان عليها صدق
الكلي على جزئياته باعتبار مفهوماتها الاسمية وليس لنا علم واحد يطلق عليه هذان اللفظان
ويشمل تلك الانواع اشتمال الكل للاجزاء اذ لكل نوع من تلك الانواع قيد حيثية مخصوصة
يبحث فيه بحسب تلك الحيثية وليس فيه قيد حيثية واحدة شاملة لتلك الانواع
حتى يتصور اعتبار جميعها علما واحدا ولكل نوع من تلك الانواع جزء من
فاذن مفهوم الحكمة مفهوم كلي شامل للمعاني الاسمية لكل نوع من تلك الانواع الحكمية و
تفصيل هذا المفهوم وحده الاسمي قولنا علم باحث عن احوال الموجود مطلقا اي باي
وجه كان وباي قيد اعتبر وقيد الاطلاق ليس قيد الحيثية بل لبيان العموم وهذا
المفهوم يصدق على الفلسفة الاولى الباحثة عن احوال الموجود من حيث انه موجود

ذهني

ذهنيا كان او خارجيا المسماة بالالهي لاثبات المبدأ فيها وقد يطلق الالهي
على العلم الباحث عن المبدأ بعد ثبوته في الفلسفة الاولى من حيث ما له ولوازمه التي
لزومه له ولهذا العلم فروع كثيرة ولا فرع للالهي بالمعنى الاول على ما سنذكره
وقد يطلق الالهي على مجموع العلمين فيكون كل منهما جزءا منه والشيخ يستعمل الالهي على المعنى
الثالث وقولهم الالهي باحث عن الامور التي يمكن تجريدها عن المادة بحسب الخارج
والعقل معناه يبحث عن تلك الامور من الحيثية التي لا تحتاج تلك الحيثية الى المادة
ولا الى تعقلها فلا يحتاج الاحوال العارضة لها من تلك الحيثية الى المادة بوجه من
الوجوه فلا ينافي ذلك بحث الالهي عن المعقولات العشر المحتاج اكثرها الى المادة
في الخارج بل في التعقل ويصدق ايضا على المنطقي الباحث عن الموجود الذهني من حيثية
قابلية الايصال وعلى الطبيعي والرياضي وفروعهما من الطب والنجوم وامثالهما
وعلى انواع الحكمة العملية وقد يطلق الحكمة والفلسفة على مجموع العلوم الحكمية من
حيث هي مجموعة باعتبار مفهوم لا يصدق الا على الجميع من حيث جميع فيكون انواع
العلوم في اجزاء الحكمة والفلسفة باعتبار هذا المفهوم الاعتباري لا جزئيا منهما
كما في المفهوم الاول ولا يلزم من اعتبار مفهوم واحد لهما الصادق على جميع
الانواع من حيث هي جميع ان يكون جميع الانواع علما واحدا حقيقيا بحسب الموضوع
والحيثية بل واحدا بالاعتبار كوحدة العسكر فلا ينافي ذلك تعدد العلوم الحكمية
بحسب الذات وهذا هو منشأ غلط الشريف في جعل الحكمة علما واحدا بحسب الذات
حتى قال ما قال في موضوعه على ما سنوضحه فيما بعد ان شاء الله تع ثم الفلسفة الاولى
لما كانت باحثة عما يلحق الموجود من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقه الى كون الموجود

نوعاً معيناً وان كان لا يوجد الا في بعض انواعه فالبحث عن احوال الامور العامة
من حيث الوجود التي لا يحتاج في لحوقها الى نوع معين بحث في الحكمة عن احوال
الموجود بملاحظة الامور العامة على وجه يمكن حملها على الموجود لان البحث عن احوال
الشيء قد يكون باثبات المحمولات على الاعراض الذاتية له والامور العامة اعراض
ذاتية للموجود لانها عارضة له من حيث هو موجود بلا احتياج في لحوقها الى كونه
معيناً ان قلت قد يبحث في العلوم عن احوال انواع موضوعها العارضة لها
بعد كونها انواعاً معينة كما يبحث في الالهي عن احوال الجوهر العارضة له بعد نوعه
بالجوهرية وكذا عن احوال الواجب وغيرهما من انواع الموجودات وكذا في
الطبيعي يبحث عن احوال الجسم الفلكي واحوال الجسم العنصري العارضتين لهما بعد
تكونهما نوعين معينين مع ان موضوعه مطلق الجسم الطبيعي من حيث انه قابل للتغير فتوليك
بلا احتياج الى آخر مما لا يكاد يصح قلت الاحوال الخاصة بالانواع ان كان مما
يلحقها بحسب قيد الحيثية المعتبرة في موضوع الفن يرجع البحث عنها الى البحث عن
احوال الموضوع بان يقال ان لموضوع الفن قسم حاله كذا بحسب الحيثية المعتبرة
في موضوعيته واما الاحوال الخاصة التي لا بحسب تلك الحيثية بل بحيثية اخرى
او بتخصيص تلك الحيثية فلا يرجع البحث عنها الى البحث عن احوال الموضوع العام
اذ لا مناسبة لها للفن وسيوضح لك هذا زيادة ايضاح في مباحث الموضوع
ان شاء الله تعالى واما البحث عن احوال الممكن والواجب التي تحتاج في لحوقها
الى التنوع لا من حيث الوجود فليس في الفلسفة الاولى وكذا البحث عن الجنسية وسائر
المعقولات الثانية واحوالها من حيث الوجود بحث عن احوال الموجود واما الاحوال

التي

الثانية لها لا من هذه الحيثية فلا يبحث عنها في الفلسفة الاولى بل في غيرها التي
كالاحوال التي تعرضها بحيثية قابلية الاتصال وانها يبحث عنها في المنطق لا في
الفلسفة الاولى فالمنطق ليس جزءاً منها نعم قد يجعل جزءاً من الفلسفة بمعنى مطلق
الحكمة على تفسير لما سيجيء بيانه ثم اذا بحث عن الاحوال الطارية بعد التنوع مقيد
الحيثية المطلقة التي بحث في الفن العام من تلك الحيثية فسمي العلم الذي يبحث عن تلك
الاحوال فرع العلم العام كالطب للطبيعي فان الطب باحث عن الجسم الخاص وهو
الانسان من حيث التغير الخاص وهو الصحة والمرض ولفرعية العلم للعلم معنى آخر وهو
ان يكون دليل الفرع مركباً من صغرى سهلة الحصول متضمنة الى كبرى هي مسئلة من
مسائل الاصل المبينة فيه كالفقه لاصوله وعلى كلا المعنيين فالمنطق ليس فرعاً للفلسفة
الاولى وهو ظ بل لا فرع لها اصلاً بالمعنى الاول لان الاحوال اللاحقة للموجود
بعد تنوعه لا من حيث الوجود اذ كل حال يلحق به من حيث الوجود فهو انما يتنوع بها
كالامكان عند التأمل نعم يمكن ان يكون لها فروع بالمعنى الثاني او بمعنى آخر ثم ان
سائر العلوم الحكمية ادنى من الفلسفة الاولى ويحتاج اليها لاثبات موضوعاتها
فيها ولذلك يقال لها الفلسفة الكلية ويقال لسائر الحكميات العلوم الجزئية
قال الشيخ في اوائل الشفاء ولان النظر المنطقي ليس نظراً في الامور من حيث هي
موجودة احد كوني الوجودين العيني والذهني بل من حيث ما ينبغي في ادراك احوال
ذينك الوجودين فمن يكون الفلسفة عنده متناولة للبحث عن الاشياء من حيث
هي موجودة ومنقسمة الى الوجودين المذكورين فلا يكون المنطق عنده جزءاً من الفلسفة
ومن يكون الفلسفة عنده متناولة لكل بحث نظري ومن كل وجه يكون هذا عنده جزءاً

من الفلسفة وآلة لسائر اجزائها فلا تناقض بين القولين فان كل واحد منهما يعني
بالفلسفة معنى آخر ثم قال في موضع آخر منه بعد ما ذكر هذا الكلام فيه ايضا هكذا
يجب ان يتصور وان كان ما قاله فاضل المتأخرين في نصره من رأى ان المنطق
آلة وليس بجزء هو انه يمكن ان يقال به ثم قال فان اوجب موجب ان لا يتناول
بلفظ الفلسفة كل ما هو علم بوجود بل يخصها بما هو علم مقصود لذاته وعلم الموجودات
لا من حيث هي في كل علوم اخرى كان له ان يجعل المنطق آلة لا جزءا لكنه
كالتكلف المستغنى عنه انتهى كلامه اقول اراد بفاضل المتأخرين الحكيم الفارابي
فان النزاع في ان المنطق هل هو جزء من الفلسفة ام لا كان واقعا في كلام الاقدمين
وكان حمله على الفارابي على النزاع المعنوي وقال ما يمكن ان يقال في نصره من
رأى المنطق آلة لا جزءا من الفلسفة والشيخ حمل النزاع على اللفظي الراجع الى
تفسير الفلسفة فقوله هكذا يجب ان يتصور تعريض بالفارابي ثم ان الشيخ يستعمل الفلسفة
على كلا التفسيرين فيجعل المنطق آلة واختلافهما وآلة لسائر اجزائها ويجعل
اخرى خارجا عنها وآلة لها بناء على التفسيرين كما يظهر من تتبع كتبه ورسائله
واذا فهمت ما ذكرنا من كلام الشيخ علمت ان النزاع في دخول المنطق في الحكمة
ليس مبنيا على قيد الاعيان بل النزاع باق على حاله بعد حذف قيد الاعيان
فليس ما ذكره مبنيا لذلك على انه لا خلاف بين الحكماء في ان موضوع الحكمة هو
الموجود العام من الذهني والخارجي لانهم جعلوا الالهي الباحث عن الموجود
باحد نحوي الوجود قسما من مطلق الحكمة اتفاقا وايراد الشارح قيد الاعيان
ليس للاحتراز عن الموجود الذهني بل لظهور حصر اقسام الطرف الثاني في الاربعة

على اعتبار بحث الحكمة عن الاعيان وان كانت ايضا باحثة عن احوال الموجود
الذهني كيف فان الشارح سيصرح بان الالهي الذي هو قسم من مطلق الحكمة باحث
عن الموجود من حيث هو موجود باحد نحوي الوجود واما ان الشريف اعتبر النزاع
في كون المنطق قسما والشيخ اعتبره في كونه جزءا فبناء على ما ذكرناه من ان الحكمة
والفلسفة قد يطلقان على الكل وقد يطلق على المعنى الكلي فاعتبر الشريف المعنى
الثاني ولذا حرر النزاع في القسمة واعتبر الشيخ المعنى الاول فحرر النزاع في
الجزئية ويمكن ان يريد الشريف من القسمة معنى الجزئية بناء على المعنى اللغوي
على ما يقتضيه ذلك سياق كلامه في موضوع الحكمة كما سنبينه وقيد على ما هي عليه
اي في نفسها بلا ملاحظة اعتبار معتبر يخرج جميع العلوم الاعتبارية التي يبحث فيها
عن احوال الموجود على ما هي عليه في نفس الامر بحسب اعتبار المعتبر اي بحسب جاعل
وضعه لا بحسب اعتبار المعتبر بمعنى المظهر لثبوت الاحوال التي هي في نفسها عليها
بحسب نفس الامر بلا جعل جاعل ووضع واضع وبذلك يظهر الفرق بين الاحكام
التي محمولاتها امور اعتبارية يعتبرها العقل وبين الاحكام التي هي بحسب جعل جاعل
ووضع واضع كما في العلوم العربية واللغة وامثالها ويظهر الفرق ايضا بين
الحكمة العملية وبين الفقه او احكام يبحث عنها فيه بملاحظة جعل الجاعل وهو الشارع
سواء كان في الواقع ايضا كذلك بناء على اثبات الحسن والقبح العقليين او لا
بناء على نفيهما وايضا قيد الاعيان عند من يعتبره يخرج العربية لا موضوعها من
حيث انه اعتبر فيه الوضع الذي هو امر نسبي لا وجود له في الخارج ليس من الاعيان
على ان الالفاظ غير موجودة في الخارج لعدم اجتماع اجزائها في الوجود بل الموجود منها

ابدا هو حروفها المترتبة على وجه التعاقب اللهم الا ان يحتمل في كون الشيء
موجودا عينيا بهذا المقدار وكلام الرئيس آه حيث قال فيها انها الحريص
على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا
من الحكمة ان اخذت الفطانة بيديك سهل عليك معرفتها وتفصيلها ومبدء من
علم المنطق انتهى اقول المتبادر من كلامه حصر الاشارات والتنبيهات في الاصول
الحكمية ثم متبادر من كلامه في قوله من المنطق ان المنطق جزء من تلك الاصول
وامتناء كلامه على هذا القولين بناء على هذا التبادر والاظهر ان يكون مراده ان
يقول اصولا وجملا من الحكمة والمنطق وعدم ذكر الاصول المنطقية لعدم اعتداده بشانها
وامتناء من قوله ومبتدء من علم المنطق وعلى التي هي انواع فنون الحكمة رشدك
اليه قوله اقسام الحكمة في موضعين ههنا وقوله فيما سبق في اندراجه تحت الحكمة
لان الاندراج والقسمة يقتضي صدق العام على المندرج والقسم وعلى هذا لا حاجة
الى تقييد الاحوال المشتركة لان بعض انواع الحكمة باحث عن الموجود من حيث
هو موجود على ما مر تحقيقه فتكون الامور العامة اعراضا ذاتية في هذا الفن
وهو الفلسفة الاولى الموسومة بالالهي ولو سلم ان المراد من الحكمة جميع المباحث
المتعلقة بالموجود على ما استعمله الشيخ كذلك كما مر وتحمل التعريفات على ذلك
بضرب من التكلف وتحمل الاقسام في الموضعين على الاجزاء جريا على اصل اللغة
وتحمل الاندراج على الدخول لكن لا نسلم ان الحكمة فن واحد بل لفظ الحكمة اسم يطلق
على جميع من فنون كثيرة ولو سلم انه فن واحد موضوعه اشياء متناسبة لكن
المعهود فيما اذا كان الموضوع اشياء متناسبة ان يكون الامر المشترك بينها جنسا لقيود

الحيثيات المعتبرة في تلك الاشياء المتناسبة ليكون الاشتراك في امر
معتد به على ما اشترطوا ذلك وليكون مسائل الفن متناسبة لا متباينة
كما اذا كان الامر المشترك امرا مباينا لقيود الحيثيات المعتبرة في تلك
الاشياء المتناسبة فح يكون موضوع العلم متعددا بقيود حيثية مع
اشتراك ذلك المتعدد في امر عام مشترك هو جنس تلك القيود كالمنطق
مثلا فانه علم باحث عن احوال انواع المعقولات من حيث ايصالاتها
الخاصة المشتركة بينها مطلق الايصال الذي عد بسببه تلك الانواع اشياء متناسبة
يظهر ذلك بتتبع الامور المشتركة المعتبرة في الفنون التي جعلت الموضوع فيها اشياء
متناسبة في تلك الامور فجعل موضوع المنطق والوجود ليس قيد الحيثية في غير الالهي
من انواع الحكمة لتناسبها في الوجود وجعلها باعتبار ذلك فنا واحدا على
انه لو جعل الوجود قيد الحيثية يلزم ان لا يحمل الوجود على انواع الموجودات
لا بالاطلاق ولا بالتقييد لان الموضوع مع قيد حيثية لا بد ان يكون مسلما مع انه
اعترف البحث عن الوجود حيث قال كالوجود والوحدة عن الاحوال المختصة
التي يحتاج في عروضها الى ان يصير الموجود نوعا محصلا فان امثال ذلك لا يعد
عرضا ذاتيا للعام على ما سيجيء بانواعها النظر ان تانيث الضمير على ما في
اكثر النسخ سهو من الناسخ لان الضمير راجع الى الموجود وان كان يحتمل في تصحيحه بان
يرجع الضمير الى اعيان الموجودات يعني ليس المراد على التعريفين من اعيان الموجودات
التي جعلت موضوع الحكمة هو الموجود مطلقا والا لم يجز البحث فيها عن الاحوال
المختصة بانواع تلك الاعيان بقيود مختصة يعني بلاحظ الوجود مثلا بالصفات

المناسبة للواجب فيثبت له الوجود الملحوظ بذلك الوجه ولا يلزم منه ان يكون
الحكم لغواً لان ملاحظة الوجود كذلك ليس عين الحكم بالوجود ولا مستلزماً له وقس
عليه الحال في الباقي على صيغة آه على الحذف والايصال وكذا الحال في
قول الشارح عن الاحوال المشتركة اي المشترك فيها وكذا في قول الشريف كالامكان
المشترك اي المشترك فيه كالوجود والوحدة اشتراكها بالنسبة الى الواجب
بناء على ظاهر الحال والا فذاته ذات بحت يكفي فيما ينسب الى الوجود والوحدة
وغيرهما من الاوصاف الا ان العقل بحسب الحيثيات والاعتبارات تعبيراً
لاوصاف المغايرة له بالتغاير الاعتباري الذي يعتبره العقل بين الشيء و
نفسه والوجود والوحدة وان كانا اعتباريين في غير الواجب ايضاً الا
انهما ليسا بناشيين فيه من اعتبار آخر هو منشأ اعتبار التغاير بين الشيء ونفسه
ثم ان المفهوم من قولنا كالوحدة والوجود ومن قول الامور العامة محمولات
يثبت هناك للاعيان مفيده بما اشرنا اليه آه ان الوجود من جملة المطالب
العلمية وليس كذلك لانه لو كان من المطالب يلزم تحصيل الحاصل لان موضوع المطالب
يجب ان يكون معلوم الانية فلا يمكن ان يكون الوجود من الاعراض الذاتية التي
تطلب اثباتها بالبرهان نعم يثبت وجودات الاشياء في العلم الالهي
ينتهي مطلق الموجود اليها فالانقسام عرض ذاتي لمطلق الموجود المعلوم الانية
بالبداهة ومطلوب من مطالب العلم المسمى بالالهي يثبت فيه بالبرهان وايضاً
اذا كان الموضوع اعيان الموجودات لا يجوز ان يكون الوجود من المطالب لان
العين من حيث انه عين مأخوذ بالوجود فان قيل آه السؤال مع جوابه الذي

زبدة

زبدة الشريف مذكور في حواشي الشارح ليس من مسائل اي ليس محمولات
فان المسئلة تطلق على المحمول ايضاً على ما سيجيء في مباحث الموضوع لان البحث
عبارة عن اثبات المحمولات فلا بد ان يكون المبحوث عنه محمولاً على ما هو المتبادر
من اللفظ والعبارة الظاهرة ان يقال لان البحث عن الشيء عبارة عن حمله على آخر
قلنا الظاهر ان يقال حذف المضاف في هذا الموضوع شائع ذائع البحث
عن احوال الامور العامة فلا يلزم في حمل اللفظ على خلاف المتبادر من اعتبار
امور مشتركة اخرى ثم ان هذا الجواب يقتضي ان لا يكون الامكان والوجود
والوجوب امثلة الاحوال المشتركة المبحوث عنها الا ان الشريف اورد الامثلة
بناء على الواقع على زعمه الذي حققه في الجواب الذي اختاره لا بناء على زعم الشارح
لم يكن البحث عن احوالها بحثاً عن احوال الاعيان مع ان الكلام فيه كما يدل
عليه قسم البحث عن احوال الاعيان بقوله فالبحث آه وانما لم يكن البحث عن احوالها
بحثاً عن احوال الاعيان لان تلك الاحوال احوال محمولة على نفس الامور العامة لا على
المحمولات المأخوذة منها كتوقف الوجود زائد ومشترك ومعقول ثاني والامكان
والوجوب من الاعتبارات وامثال ذلك من الاحوال المحمولة على نفس الامور العامة
واحوالها المحمولة على نفسها لا يكون احوالاً محمولة على الاعيان فلا يكون البحث عنها بحثاً
عن احوال الاعيان وقد علمت فيما سبق كيفية ارجاع البحث عنها الى البحث عن
احوال الاعيان فتذكر بل يجب ان يقال آه يريد ان الامور العامة بما يحمل عليها
من الاحوال في بابها موجودات على وجه حملها على الاعيان ومقصود اثباتها
لها كذلك هناك كان تقال مثلاً في قولنا الوجوب اعتباري ان الواجب الوجود

واجب بالوجوب الاعتباري الخاص به او ان المبدأ الاول وجوبه الخاص
اعتباري وقس عليه امثاله وقوله يثبت هناك اي ماخذ ما لها من الاحوال
وهذا وجه حسن اعلم ان المص لما رتب الطرف الثاني على الامور العامة ومباحث
الاعراض ومباحث الجواهر ومباحث الواجب وقال الشارح في توجيهه
وقسم الطرف الثاني الى قوله او بالواجب فهو العلم الالهي ظن الشريف من
مجموع ذلك ان موضوع الحكمة هو انواع الاعيان من الاعراض والجواهر و
الواجب ونسبي ما قدمت يداه من ان اصول الحكمة النظرية ثلثة طبيعي
موضوعه الجسم الطبيعي من حيث التغير ورياضي موضوعه الكميات المتصلة
او المنفصلة او هما جميعا على ما فصل في موضعه والالهي موضوعه الموجود
من حيث هو موجود وعلى هذا القسمة لا اشتباه في البحث عن الاحوال
العامة اي الثابت للموجود من حيث هو موجود لا بخصوصية نوع من
انواعه وهذا معنى الامور العامة عند الحكماء لا ما ذكر في الكتب الكلامية
الذي لا يكاد يتم الا بالتمحل او التعسف فافهم والبحث عن الاحوال الخاصة
ايضا اي الثابت لخصوص الموجود من حيث خصوصيته وهذه الاقسام
الثلثة مع ان كل منها فن على حدة متميز بموضوعه عن الاخر مندرج في
مفهوم هو جنس اسم له ووضع له لفظ الحكمة وهذا المفهوم فصل وعرف
بالتعريف الاسمي هو لنا الحكمة علم آه الا ان المص نظر في ترتيب كتابه
الى انواع الموجودات على ما اشار اليه الشارح حيث اورد وجه الحصر
بالنظر الى انواع الموجودات فجعل لكل منهم بابا على حدة وجعل لمباحث المبادي

لاثبات

لاثبات احوالها بابا آخر على حدة فلزم الخلط بين العلمين وتفريق المسائل
في ابوابه فان باب الامور العامة جزء من الالهي فرقه منه وجعله بابا على حدة
وقدمه على ساير الابواب لكونه مباينا لمباحث ساير الابواب وان
مسايل باب الاعراض وباب الجواهر بعضها طبيعية وبعضها الهية ومسايل
باب الواجب جزء من العلم الالهي وبالجملة اورد مسائل العلمين على وجه التعريف
والخلط نظرا الى ما ذكرنا فتوهم الشريف منه ان المذكور في ابواب الكتاب على
ما هو دابهم مسائل علم واحد غاية ان موضوعه متعدد مشترك في امر عرضي
وهي انواع الموجودات المشتركة في الوجود فيجب في قسم الامور العامة فوقع فيما
وقع ولا عجب فان لكل عالم هفوة ولكل صارم نبوة ولكل جواد كبوة ولقد
اقبح المص غاية القبح حيث خلط مباحث العلمين لرعاية امر ليس رعايته واجبة
ولا مستحبة الشارح وقسم الطرف الثاني اربعة اقسام استعمل التقسيم و
الاقسام على المعنى اللغوي اي التجزية والاجزاء لا على المعنى الاصطلاحي لان الطرف
الثاني لا يصدق على اقسامه وهو ظ الشارح فهو الامور العامة فيه
مسامحة لان الضمير راجع الى البحث مع ان قسم الامور العامة ليس عين البحث عن
الاحوال الا انه سامح في العبارة لوضوح المقصود ويجوز ان يرجع الضمير الى
المبحث باعتبار دلالة البحث عليه وهكذا الحال في قوله فهو قسم الجواهر فهو قسمها
فهو العلوم الالهية وقد وقع في بعض النسخ فهي الامور العامة بتاء تانيث الضمير
باعتبار الخبر وانما لم يقل فهو قسم الامور العامة لشهرة ذلك القسم بهذا العنوان
وتقدير الشريف لفظة القسم ليس لانها مقدرة في الكلام بل لاظهار المعنى من لفظ

الامور العامة ولم يذكر القسم في الرابع ايضا لانه موسوم بالعلم الالهي بخلاف
باب الاعراض والجواهر فانهما لم يشتهرا بهذين العنوانين عند الاوايل وان
اشتهرا بهما في زماننا هذا ولذا ذكر لفظة القسم فيهما اما مطلقا اي بدون
ملاحظة عروضها لامر عام ذاتي او عرضي بناء على ما هو المذهب الصحيح في العرضي
الذاتي من ان العارض بواسطة امر اعم ذاتيا كان او عرضيا لا يعد عرضا ذاتيا
او بملاحظة كون عروضها للاعيان بواسطة امر اعم عرضي بناء على مذهب المجوز
كون اللاحق بواسطة امر اعم ذاتي عرضا ذاتيا وقيد الاطلاق لتعميم التقييد
بالمخصص لا لتعميم الواسطة ههنا للذاتي والعرضي لعمومها اي في حد ذاتها
وان كانت قد اعتبر تخصيصها بحسب البحث متناولان هذا مناقض لما
ذكره سابقا من ان موضوع الحكمة اشياء متعددة متناسبة وهي انواع
الموجودات فيكون الحكمة حينئذ علما واحدا لكون كل من الحكمة النظرية والعملية
جزءا منه فكيف يكون تعريفها متناولا لاجزائها فكان الشريف يتفطن بفساده
ما قاله في تعريف الحكمة وموضوعها فكتب لاصلاحها حاشية بعد انتشار
نسخ كتابه فقال المتقدمون قسموا الحكمة الى النظرية والعملية المفسرتين بما
ذكرناه وجعلوا اقسام النظرية في المشهور ثلثة الالهي والطبيعي والرياضي
واقسام العملية ايضا ثلثة علم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن و
المتأخرون اعتبروا في تقسيم النظرية ما في الكتاب انتهى لكن هذه الحاشية
باطلة من وجوه الاول انه جعل الحكمة في السابق علما واحدا وجعل ابواب
المذكورة في الكتاب اجزاءه فكيف يعتبر ما في الكتاب في التقسيم لا يقال مراده

قسمة

قسمة الكل الى الاجزاء لانا نقول ينافي ذلك مغايرة تقسيم المتأخرين لتقسيم المتقدمين
الذي هو تقسيم الكل الى انواعه قطعا الثاني ان هذه القسمة لم تقع في كتب المتأخرين
غير صاحب المطالع وهو اعتبر هذه القسمة ليس ذكرناه سابقا نعم هذه القسمة
مشهورة في الكتب الكلامية وهي هناك واقعة في محلها لان جملة الابواب من
واحد على اصلهم بضبطها موضوع على ما بين في تلك الكتب الثالث
ان الاقسام المذكورة في الكتاب ليس كل منها فن على حدة لا عند المتقدمين ولا
عند المتأخرين فكيف يجوز قسمة مطلق الحكمة اليها الرابع انه يلزم من اعتبار ما في
الكتاب في القسمة ان يثبت اثبات موضوعات الحكمة فيها ولا يكون مسئلة الثبوت
اذ لم يبق لهم على اعتبارهم في آخر يثبت فيه موضوعاتها كما في اعتبار المتقدمين
لان من جملة اقسام الحكمة في اعتبارهم هو العلم الالهي وموضوعه الذي هو الموجود
من حيث هو الموجود معلوم الانية بالبداهة ويثبت انية سائر الموضوعات
فيه بقسمة الموجود اليها على ما مر غير مرة فالقسمة التي نسبها الى المتأخرين
باطلة قطعا وانما اطنبت في تحقيق موضوع الحكمة وما يتعلق بها لانه من
مزلة الافهام ومضلة الاوهام كما مر حيث قال اذ بها يتوصل الى
تلك المعارف بقدرتنا واختيارنا اي من حيث هو كذلك فخرج
المباحث الطبيعية والالهية اللتان يبحث فيهما عن الموجودات التي وجودها
بقدرتنا واختيارنا لكن لا من حيث هي كذلك كالحروف والالفاظ المبحوث
عنها في الطبيعي والالهي من الحيثيتين المفسرتين في موضوعهما لا من حيثية ان
وجودها بقدرتنا واختيارنا فافهم وانما اقتصرناه واما اقتصاره

على التسمين من النظرية وتركه الرياضي جدواه في تكميل النفوس ولقلة اعتناء
الناس بشانه في زمانه لان القوة العاملة اشرف والاولى ان يقال
لانها استغنى عنها بالشريعة المصطفوية لقاء آثارها ان قيل العلوم
والمعارف آثار النفس لا آثار النفس ولا آثار قوتها فانها قابلة لهما لا فاعلة
اياهما قلنا هذا كلام خطابي مبني على اعتبار العرف فان العلوم والمعارف
يجعلان من آثار النفس وان امكن الا ان يحمل الكلام على التحقيق البحت فلك ان تجعل
الاضافة لادنى ملابسة او يحمل الكلام على المشاكلة لاضافة الاثر الى العاملة
ابدا الآباد ان قيل هذه العبارة تقتضي ان يكون للزمان زمان وان يكون
آباد متفاوتة بعضها اقوى من بعض على قياس قولهم سلطان السلاطين وقاضي
القضاة مع ان لا بد واحد بالشخص لا تعدد فيه فلا يصح جمعه على آباد وابود
قلت امثال ذلك كثيرة كالازل والسرمد والعالم فان كلا منها كلي منحصر في
شخصه فجمعها باعتبار افرادها الفرضية وكذا تعريفها بادخال الالف واللام
والمقصود من فرض الافراد للابد وجمعه ثم اضافة الابد اليه مبالغة
في ابدية الشيء يعني ابديته آل امرها الى انها لو فرضت ابديات آخر كانت
هي ازيد منها اذ ينقطع اثرها ان قلت الآثار الحاصلة في المرتبة الثالثة
والرابعة للقوة العملية لا ينقطع قلت هذه الآثار ليست من آثار القوة
العاملة بحسب الحقيقة فان آثارها هي الآثار الحاصلة في المرتبة الاولى والثانية
والآثار الحاصلة في الآخر انما هي فائضة المبدأ بعد حصول القابلية بالآثار
الحاصلة في الاولى والثانية وعلم منه ان المرتبة الثالثة والرابعة ليستا من آثار

القوة

القوة العملية بحسب الحقيقة وانما عدتا منها لترتبهما على آثارها الحاصلة في
المرتبة الاولى والثانية وهي جنسه اه ولذا جمع الاثر والعاملة و
افرد في العاملة فافهم الجهل البسيط آه هذا بناء على ظاهر الحال من العلم كيف
للنفس والجهل انعدام ذلك الكيف عما من شانه ان يكون متكيفا به واما
بناء على ما هو التحقيق في حقيقة العلم من انه عين المعلوم والمغايرة بينهما بالاعتبار
وتعلق النفس به من حيث كونه عاقلا له ومجردا اياه عن اللواحق الغريبة ومظهرا
له حتى يكون صورة متطابقة لما هي صورة له بحسب الحقيقة ومميزا اياه عند العقل
لا من حيث كونها كيفية ثابتة لها ومعنى كون النفس عالمة ان يكون لها تعلق بالعلم بهذا
التعلق فلا تقابل بين العلم والجهل بحسب ذاتهما فان الجهل في يكون عينا لماهية الغير المعقولة
فكما ان الماهية المعقولة علم باعتبار ومعلوم باعتبار كذلك الماهية الغير المعقولة
جهل باعتبار ومجهول باعتبار نعم اعتبار الجهلية الذي به التغاير بين الجهل والمجهول
مقابل لاعتبار العملية الذي يتغاير به العلم والمعلوم مقابل العدم والملكة كما
لا يخفى عند التأمل الصادق فعلى حقيقة الحال يصح ايضا قوله الجهل البسيط آه
انما يتمايز بملكاتها لانها مضافة اليها والاعدام الصرفة لا تمايز لها اصلا
فاذا لم يتمايز الا بالاضافة الى ملكاتها لم يمكن تقسيمها الا باعتبار قسمتها وما توهم
من ان الجهل البسيط ينقسم الى الاول والثاني لان عدم العلم اما مسبوق بعلم اولا وكذا
ينقسم الى عسير الزوال وغيره بلا اعتبار انقسام العلم وهم باطل لان هذين التقسيمين
وانما لهما ليس الا باعتبار تقسيم العلم كما لا يخفى عند التأمل فكما ان المعلوم يعني
اذا انقسم العلم يتفرع عليه انقسام مفهوم المعلوم وهذا لا ينافي تفرع انقسام العلم على

انقسام ذات المعلوم واذا كان كذلك فكما انقسم المعلوم باعتبار مفهومه تبعاً
لانقسام العلم كذلك ينقسم مفهوم المجهول تبعاً لانقسام الجهل الى الطرف الاول او
المنطق قال في حواشيه رجوع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب لمتن الكتاب
فانه قال الطرف الثاني في اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان
ورجوعه الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كانت الحاجة اليه وتحقيقه انه
يلزم ح بحسب الظاهر جعل المقدمات جزءاً من المنطق اقول انما قال بحسب الظاهر
لانه يلزم من حصر المنطق في قسمين كون كل ما هو فيها جزءاً من المنطق لانه ربما يعنون
القسم بعنوان الخ مع ان فيه غيره ولا نذكر ذلك الغير لعدم الاعتداد بشانه وكونه
من توابع العنوان على انه لم يقل ههنا القسمان في المنطق حتى يحتاج الى التاويل
بل قال حصره ولا يلزم من حصر المنطق في قسمين حصر المقسمين في المنطق الا بحسب الظاهر
واما لزوم جعل المقدمات بحسب الظاهر جزءاً من المنطق من فوائد احدهما لاكتساب التصورات
وثانيهما لاكتساب التصديقات فلازم على تقديري الرجوعين فافهم وقوله لاكتساب
التصورات اي لبيان طرق قيل انما يحتاج الى التفسير بقوله اي المجهولات بناء
على ما ذكره الشريف من تحصيل الحاصل اذا جعل الاكتساب مضافاً الى المفعول واما
اذا جعل مضافاً الى المفعول واما اذا جعل مضافاً الى الفاعل اي لبيان طرق اكتساب
التصورات المعرفة المجهولات التصورية المطلوبة وكذا قوله لاكتساب التصديقات
وجعل العلوم بعضها كاسبة وبعضها مكتسبة شائع ذائع في عباراتهم فلا بعد ذلك
كل البعد فتامل فاكتسابها تحصيل الحاصل فالمكتسب هو المجهول من جهة التصور
او من جهة التصديق اقول هذا المقام يقتضي بسطاً وتمهيداً لانه زلت فيه اقدام الناظرين

فكلهم

فكلهم ضلوا فاضلوا اعلم ان ذات الصورة الحاصلة في الذهن مع قطع
النظر عن حصولها وعن علميتها ومعلوميتها اي ذات موصوف الحصول
بلا اعتبار الحصول معه كلياً كان او جزئياً متميزاً عن الآخر مثله بذاته بلا حيثية
جامعة بينها وتميز الشخص زائد على تلك الحيثية وعارض لها لان ذات الصورة
ان كانت كلية فلو كانت لها ماهية جامعة يلزم ان يكون للصورة الكلية صورة
كلية اخرى فيتسلسل وان كانت جزئية تكون متشخصة بالتشخص كهذا الامكان
وامثاله فلا يحتاج في تميزه الى تشخص آخر كما لا يحتاج الاشخاص الى تشخصات اخر
في وجودها الخارجي وبالجملة كل صورة متميزة في الذهن شخص ذهني متميز بذاته
فان كانت جزئية فلها ماهية ذهنية وتشخص ذهني متشخص بتلك الماهية به و
زائد عليها عارض لها ومجموع الماهية والتشخص اللذين هما عبارة عن التشخص هو
ذو الصورة الذهنية ومتميز بذاته عن آخر مثله لا بتشخص آخر زائد على ذات
الصورة لان سبب التميز داخل في ذاته فلا يحتاج في تميزه الى امر آخر خارج عن
ذاته كما هو الحال في الاشخاص الخارجية وان كانت كلية فلا ماهية لها ولا تشخص
يمتاز به تلك الماهية بل امتياز تلك الصورة الكلية عن آخر مثلها بذاتها كالاشخاص
الجزئية الذهنية او الخارجية لان الذهن مظهر اوسع من الخارج يظهر فيه الكليات
بكليتها والجزئيات الذهنية الغير المادية بجزئيتها نعم لذات الصورة
مفهوم كلي عارض لها خارج عن ذاتها كونها صورة وحاصلة في العقل و
امثالها فهي بهذا الاعتبار جزئي عرضي لذلك المفهوم باعتبار ان كل واحد من
ذوات الصور الذهنية كلية كانت او جزئية معروض لذلك المفهوم المتشخص

بتشخص ما زايد عليه فالتشخص في الحيثية بحسب هذا الاعتبار يخصص ذلك المفهوم
العارضة للصور الذهنية لا للصور الذهنية نفسها فكيف فان ذات الصورة
الذهنية لو كانت لها تشخص زايد عليها ووجودها اللازم لها باعتبار حصولها
في الذهن لا يكون الصورة عين ذي الصورة اي الحيثية الموجودة في الذهن بكونها
صورة ذهنية لان ذلك التشخص الزايد اللازم لها من الوجود الذهني ليس معتبر
في ذي الصورة وايضا لا يكون الصورة الذهنية صورة علمية محضة بل مركبة
من العلم وغيره لانها يكون مشتملة ح ما ليس في ذي الصورة وما يقال من ان الصورة
الكلية تتشخص بتشخص الذهن لان الحال تتشخص بتشخص المحل فباطل لان حلول الصورة في الذهن
ليس حلولا خارجيا حتى يتشخص بتشخص محلها لانه لو كان كذلك يلزم ان يكون الصورة
عرضا حالا في الذهن فلا يكون ح موجودة ذهنية بل عرضا موجودا في الخارج
ويلزم منه اما ان يكون حقايق الاشياء اعراضا للذهن او لا يكون نفس الحقايق
موجودة في الذهن بل يكون كونها موجودة في الذهن عبارة عن حصولها عرض
في الذهن حاك لها كالصورة الحسية بالنسبة الى المحسوسات وكلاهما باطلان
وسيأتيك تحصيل هذا المقام بزيادة البسط والتفصيل في مباحث الكلي والجزئي
ان شاء الله تعالى فليضرب الصفح عنه فنقول الصورة الكلية المتميزة بحسب ذاتها
لا بحسب مفهوم صادق عليها عارض لها بعضها يحكم العقل بوجودها خارج الذهن
كصورة الانسانية مثلا وبعضها يحكم بوجودها في الذهن لا خارج الذهن كصورة
الاعتبارات الذهنية والصورة بهذه الحيثية اي ماخذ ذاتها مع قطع عن حصولها
في الذهن فذات العلم وذات المعلوم هي باعتبار حصولها في الذهن ومعلوم باعتبار تميزها

بذلك الحصول وموجودة ذهنية لكونها بذلك الحصول موجودة في الذهن فالموجود
في الذهن بذلك الحصول هو ذات المعلوم التي هي صورة مطابقة لما هي صورة له
ووجود تلك الصورة في الذهن هو معنى وجود الشيء في الذهن باعتبار صورته لا
العلم من حيث هو علم الذي ذلك الحصول حيثية معتبرة فيه ولا المعلوم من حيث هو
معلوم لان العلمية والمعلومية ملحوظتان بعد ملاحظة وجود ذات المعلوم في الذهن
كما لا يخفى عند التأمل الصادق ثم العلم المعتبر فيه حيثية هذا الحصول اذا لاحظ العقل
يحكم بوجوده في الذهن بحصول اخر فيه بذاته لا بصورته فقط لانه لما كان معتبرة
في جملة حيثية حصول الصورة في الذهن التي هي اعتبار من اعتبارات العقل كانت
الحيثية العلمية من الاعتبارات الذهنية التي يعتبرها العقل كالامكان والوجوب و
امثالهما فالعلم من حيث هو علم من الموجودات الذهنية بذاته لكن لا بالحصول الذي
هو حيثية معتبرة في حيثيته بل بحصول آخر يثبته العقل عند ملاحظة حيثية التي اعتبرت
فيها حيثية الحصول لذات الحصول من حيث هي صورة وهذه الحيثية داخلة في نفس
العلم من حيث هو علم والحصول داخل في مفهومه لا في نفسه وكذا المعلوم من حيث
هو معلوم فانه من الاعتبارات الذهنية الموجودة في الذهن بذاته لكن هو ايضا
موجود فيه بحصول آخر لا بد كل الحصول الذي اعتبر في حيثية المعلومية فقد ظهر مما ذكرنا
ان لنا ماهية هي ذو الصورة وصورة مطابقة لها بها موجود الماهية في الذهن
والصورة التي هي موصوف الوجود الذهني بالفعل ان اعتبر ذاتها من حيث هي فهو
ذات الموذات الموجود بالفعل وذات العلم وذات المعلوم وان اعتبر بوصف الوجود
اي تميزها في الذهن في حد ذاتها فهي الموجود من حيث هو موجود وان اعتبر بوصف تميزها

للعقل فهي المعلوم من حيث هو معلوم وان اعتبر باعتبار حصولها في العقل من حيث
ان ذلك الحصول فيه سبب لتميزها للذهن فهي العلم من حيث هو العلم والعلم في اصطلاح
الحكماء يطلق على الصورة باعتبار هذه الحيثية المذكورة وعلى ذات الصورة
التي تعتبر لها تلك الحيثية وقد يطلق على ما من شانه ان يكون صورة ذهنية وقد
يطلق على نسبة الذهن لتلك الصورة من حيث حصولها فيه وهي المراد من العلم
في عرف اللغة كما في قولنا اعلمه ولا اعلمه واذا قيل فعل فلان كذا لتحصيل العلم
لا يجوز ان يراد من العلم المعنى الاول والثاني لان الاول اعتبر فيه حيثية الحصول
في الذهن والمعنى الثاني هو ذات الحاصل بالفعل فيكون تحصيل العلم على هذين المعنيين
تحصيل الحاصل فلا بد ان يكون مراد هذا القائل احد المعنيين الآخرين واذا قيل
زال علمه يكون معناه زال ما من شانه ان يرتسم عن الاقسام بتفسخ الصورة وارتفاعها
بالكلية او انعدام النسبة على ما هو عرف اللغة بتفسخ الصورة ايضاً واعتبر ما ذكرنا
من ذات الشخص الخارجي فان الماهية موجودة بها في الخارج وذات الشخص موصوفة
بالوجود بحسب الحقيقة من حيث هي هي وموجودة بالفعل باعتبار اخذها مع الوجود
ومتشخص باعتبار انها متميز وشخص باعتبار اخذها مع مابه التميز ومعنى تحصيل الشخص تحصيل الماهية
ومعنى زوال انعدام الماهية تفسخ وارتفاعه بالمرة وتحصيل الصورة العلمية عبارة عن
تحصيل الماهيات بصورها حتى تكون صوراً علمية كما ان اتحاد الاشخاص الخارجية عبارة عن
اتحاد الماهية في الخارج حتى تكون اشخاصاً خارجية وبالجملة الاتحاد في الخارج والتحصيل
في الذهن عبارة عن جعل الماهية شخصاً وصورة ولو كان الاتحاد والتحصيل متعلقان
بالشخص والصورة بالذات يلزم ان يتشخص الشخص ويصور الصورة مرة اخرى ويلزم تحصيل الحاصل

ثم الصورة يطلق على العلم والمعلوم وعلى ذاتها الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة
واذا اطلقت اطلقت على العلم او المعلوم يكون المراد من في الصورة هو ذات
العلم والمعلوم الموجودة في الذهن بحسب الحقيقة واذا اطلقت على ذات العلم والمعلوم
مع قطع النظر عن علميتها ومعلوميتها يكون المراد من في الصورة نفس الماهية بلا
اعتبار وجودها في الذهن او الخارج وبما ذكرناه ظهر ان الحصول في العقل الذي
اعتبر في مفهوم العلم حيثية معتبرة في حقيقة العلم وعلمية ذات ليست باعتبار تلك
الحيثية وبهذا الاعتبار كان العلم من الاعتبارات الذهنية وهذا الحصول المأخوذ
حيثية في حقيقة العلم ليس معنى وجود العلم في الذهن بل معنى وجوده في الذهن انه
اذا لوحظ الصورة بهذه الحيثية لا يجد العقل له الوجود خارج الذهن هذا على تقدير
ان يراد من العلم الصورة بهذه الحيثية واما اذا اريد من العلم نفس الصورة الذهنية
الحاصلة في الذهن بالفعل بلا اعتبار حيثية حصولها فيه يكون ذلك الحصول معنى حصول
العلم في الذهن ولا يلزم على كلا التقديرين حصول الشيء ووجوده جزءاً من ذات
الشيء اما على الاول فلما بيناه واما على الثاني فظ على هذا التقدير ولزوم
تحصيل الحاصل من اكتساب العلم على ما ذكره الشريف ليس الا لاجل ان الصورة
موجودة في الذهن البتة وان لم تعتبر في ذاتها حصولها فيه لا لان حصولها فيه معتبر
في ذاتها ومفهومها والفرق بين العلم بالمعنى الثاني وبين سائر الاعتبارات الذهنية
ان هذه الصورة الموجودة في الذهن وان كانت موجودة فيه بذاتها كسائر
الاعتبارات لكن باعتبار كونها صورة للغير بخلاف سائر الاعتبارات الموجودة
في الذهن بذاتها ولذا كانت الصور من حيث انها صور على الاطلاق اي سواء كانت

صور اعراض او صور جواهر او صور الاعتبارات العقلية معقولات مجردة قائمة
بنفسها بحسب الوجود الذهني وان كان نفس بعض الماهيات التي تلك الصور لها غير
قائمة بذاتها كماهية الامكان فانها بحسب وجودها بذاتها في الذهن غير قائمة
بل يوجد فيه صفة الماهية الممكن بخلاف صورتها من حيث صورة فانها قائمة
بذاتها في وجودها الذهني لا بكونها صفة للغير وسائر الاعتبارات الذهنية
وحدت فيه بكونها صفة للغير لان الامور الموجودة في الذهن اذا لم تكن صورا للغير
تكون معقولات ثانية للمعقولات الاول ثم انه ربما يحصل في الذهن صورة ما
ينكشف بها ماهية ما عند العقل بحيث يمكن الحكم عليها بلا كون ذات تلك الماهية
موجودة في الذهن بحسب الحقيقة بسبب حصول تلك الصورة فيه بل الموجود بها ماهية
اخرى بلا كون تلك الماهية الاخرى بسبب ذلك الوجود الذهني منكشفة عند
العقل بحيث يمكن الحكم عليها ومن هذا علم ان العلم وان كانت صورة حاصلة
في العقل لكن تلك الصورة ربما يكون علما لما ليس له طريق الوجود الذهني لماهية
اخرى وهي الموجود بها في الذهن لا لما هي علم له وانما يكون علما له للعلاقة
الخاصة بين الماهيتين بحيث يكون تلك الماهية الاخرى في الذهن تصورية
الذهنية بسبب المعلومية الاولى بلا كونها موجودا في الذهن بحيث ذاتها
بسبب حصول صورتها المطابقة لها في الذهن كما في العلم بالشيء من وجه
كالعلم بالانسان الضاحك مثلا فان الموجود بصورة الضاحك من حيث انه ضاحك
لكنها قد بها بجهلها وجهالة ومن هنا ظهر ان العلم بالشيء لا يقتضي وجوده في الذهن
بحسب ذاته وحقيقته بل يكفي فيه وجود وجه من وجوهه في الذهن اعم من ان يكون علما بكنهه

وفي

وفي هذه الصورة ايضا العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار
فان صورة الوجه من حيث حصولها في الذهن علم ومن حيث انها يتميز للذهن على
وجه كونها مرآتا لذي الوجه وعنوانا له معلوم وقد يطلق المعلوم على ذي الوجه
ايضا لكونه متميزا عند العقل بذلك الوجه لكن المعلوم بحسب الحقيقة هو الوجه ايضا
لكن على وجه كونه عنوانا لما هو وجه له لا عنوانا لحقيقة نفسه فانه لو كان كذلك يكون
علما بالوجه لا علما بالشيء من الوجه فان قلت اذا الصورة موجودة في الذهن
ومطابقة لذي الصورة ومتحدة به في الحقيقة التي بعضها من الحقائق الخارجية مع
ان كل موجود في الذهن اعتباري فيلزم منه ان يكون الحقائق اعتبارات عقلية
قلت الموجود في الذهن انما يكون اعتباريا محضا اذا لم تكن صورة للغير واما
اذا كان صورة له فاعتباريته وحقيقته تابعان لما هو صورة له فالموجودات
في الذهن بحسب ذواتها لا بكونها صورة للغير امور اعتبارية محضة يعتبرها العقل
من عنده ولا من الغير كما اذا كان الموجود فيه صورة للغير فافهم وقد تبين مما حققناه
ان نسبة في الذهن من الصورة العلمية الى الماهيات التي هي صورة حقيقية لها في
وجودها الذهني كنسبة الاشخاص الخارجية اليها في وجودها الخارجي لكن الشخص الخارجي
من حيث هو شخص اعتبار اخذ الوجود معه لا وجود له في الخارج وهو ظ ولا وجود له
في الذهن ايضا لان الجزئي الخارجي من حيث هو جزئي لا يحصل في الذهن وهو ايضا
ظ ولا وجود له في الحس ايضا لان الموجود فيه شبح ومثال منه لا ذاته وهذا الشبح
والمثال عرض خارجي حاله في القوة الحاسة حاكية له فعلومية بحسب حقيقته الخاصة الجزئية
ليس الا بطريق العلم الحضوري او بطريق العلم بكلي منحصر في ذلك الشخص لا يقال اذا لم يكن

معلوماً فكيف يمكن ان يحكم عليه بهذا الحكم لانا نقول يمكن فيه كونه محسوساً تمثالاً او
معلوماً بالعنوان الكلي ولا يلزم في هذا الحكم ان يكون معلوماً بخصوصية حقيقة ذاته الجزئية
وقس على ما ذكرنا في العلم حال الاحساس فان الشبح الحاصل في الحس باعتبار وجوده فيه
موجود خارجي وباعتبار انه ينكشف بحصوله فيه تلك الصورة الحسية التي عبارة
عنه بحسب الحقيقة وان كان بينهما فرق بالاعتبار احساس وباعتبار انه هو المنكشف به
الحسية لانه عين الصورة المنكشفة محسوس وقد يطلق المحسوس على ما في الخارج كما يطلق
المعلوم في العلم بالوجه على ذي الوجه كل المحسوس بحسب الحقيقة ايضاً هو ذات الشبح والمثال
الحاصلان في القوة الحاسة وباعتبار انه امر حاك لما في الخارج يسمى صورة
لكن فرق بينه وبين العلم فان الصورة في العلم عين ذي الصورة ومتحدة به بحسب الحقيقة
وان كان بينهما فرق بالاعتبار بخلاف الاحساس فانه مخالف لما هو صورة له بحسب
الذات والحقيقة لانه عرض حالة في القوة الحاسة بخلاف ما في الخارج الذي يحكيه
ويسمى باعتباره صورة وبهذا التحقيق الذي ذكرناه في حقيقة العلم انحل الشبهات
الفاسدة والتوجيهات الكاسدة في مباحث العلم خصوصاً الشبهات الواردة
على قول الشريف فالمكتسب هو المجهول فليتدبر اي الطرف الاول او المنطق قال
في الحاشية رجوع الضمير الى الطرف الاول هو المناسب بمتن الكتاب فانه قال
الطرف الثاني اربعة اقسام ثم قال الطرف الاول في المنطق وهو قسمان ورجوعه
الى المنطق اقرب الى قول الشارح ولما كان الحاجة اليه ويتجه عليه بحسب الظاهر آه اي
لا يلزم حصره لان امثال ذلك مسامحة في العبارة والمقصود معلوم اقول الظاهر
ان هذا الكلام من الشارح توطئة وتبيان لحصر الطرف الاول في قسمين فالاقرب الى قول

الشارح

الشارح ايضاً رجوعه الى الطرف يظهر ذلك بالتأمل في سياق الكلام فانه
في صدد بيان ترتيب الابواب وتعدادها وحصرها فكانه قال قدم الطرف
لكونه في المنطق والمنطق مقدم وحصره في قسمين لانه لما كان آه اي المجهولات
من جهة التصور لا يقال معنى اكتساب المجهول من جهة التصور او التصديق ليس الا
تحصيل ذلك التصور والتصديق فيعود المحذور لانا نقول اكتساب التصور الحاصل
بغير ذلك الاكتساب تحصيل للحاصل دون اكتساب التصور الحاصل بهذا الاكتساب
فالعبارة اذا ابقيت على ظاهرها يفهم الاول واذا اولت بما اولها الشارح
يفهم منها الثاني كما لا يخفى على المتأمل وبهذا لا يحتاج اليه في قوله وهي اما ان
تطلب تصورها آه لان المتبادر منه هو المعنى الثاني بسبب التصور والتصديق
الى المجهولات بخلاف العبارة الثانية فان التصور والتصديق فيها ليسا بمضافين
اليها فافهم لم سمى الانحصار انحصار العلم في القسمين او انحصار المنطق المتفرع
على قوله وهي اما ان تطلب الى آخره بقوله لا جرم آه لانه اذا اريد من التصور
والتصديق ههنا ما مر شانه آه يراد منهما في المتفرع عليه ذلك المعنى ايضاً على ما
لا يخفى على المتأمل في السياق واذا اريد منهما ذلك المعنى ههنا لك لم سمى الانحصار
الا بما ذكره الشريف فلا بد ان يؤول طرحاً لمؤونة التطويل وظهور الانحصار من
اول الامر بلا احتياج الى مقدمات مطوية وايضاً الملايم للشرط اعني قوله
ولما كان هو هذا التأويل على ما لا يخفى لانحصار المعلوم آه انحصار العلم في
القسمين لانحصار ذات المعلوم فيما يتعلق به ذانك القسمان واما انحصار مفهوم
المعلوم فيهما فلانحصار العلم فيهما فلا ينافي ذكره ههنا تفرع انقسام المعلوم على

انقسام العلم فيما سبق بقوله فكما آه وكذا الحال في قوله وهي متعلقة بالمجهولات
اي بذوات المجهولات لا انما خوذات بوصف الجهل لان تقسيمها تابع لتقسيم
الجهل على ما ذكره سابقا بالتفريع عليه بقوله كذلك المجهول آه فقوله فيما يتعلق
بالمجهول اي بذات المجهول لما مر آنفا من ان تمايز الاعدام وتقسيمها
بالملكات فاذا كان تقسيم الملكات باعتبار شيء متعلق به يكون تقسيم الاعدام
ايضا باعتبار ذلك الشيء بحسب تعلقها به وذات المعلوم وذات المجهول شيء
واحد يقال له ذات المعلوم باعتبار تعلق الصورة الحاصلة بالفعل به ويقال
له ذات المجهول باعتبار تعلق الصورة التي من شانها الحصول التي اعتبر فيها
عدم حيثية العلمية وهي الحصول بالفعل وبهذا الاعتبار صح اعتبارها عدم الملكة
لا بحر ذاتها صورة فالمراد بما يتعلق بالمجهول الصورة التي من شانها ان ترتسم في
الذهن فافهم ولو ترك قوله لما مر آنفا واكتفى بقوله فكذا الحال فيما يتعلق بالمجهول
لكان احسن لان ذات المجهول لكونها عين ذات المعلوم منتسبة الى القسمين ايضا فالمتعلق
وهو ذات الصورة التي من شانها ان يرتسم منقسم بالضرورة باعتبار هذين
القسمين لا باعتبار جعلها عدم ملكة العلم بالحيثية المذكورة وقوله ههنا لفظة
القول يقع على المفرد والمركب بحسب الحقيقة على ما ذكره اهل اللغة فيصح اطلاق القول
على لفظة ههنا وان كانت كلمة واحدة على انها مركبة من ها التنبيه واسم الاشارة
اشارة الى ان المقدمة تطلق على معنيين المشار اليه هو ان لها معنى آخر غير
المذكور ههنا واما ان ذلك المعنى واحدا او اثنين فليس بمشار اليه فقوله معنيين
بيان بحسب الواقع وليس من جملة المشار اليه ههنا ههنا او وجه هذا تردد في مفهوم

المقدمة

المقدمة بحسب هذا المعنى لا تنويع فلفظة او ليست للتنويع بان يراد بالحجة ما
عدا القياس لان التنويع انما يراد منها فيما اذا لم يمكن ان يجمع القسمان في تعريف
واحد كما في تعريف المستثنى وتعريف الاسم بانه ما حدث عنه او في معناه وههنا
يمكن الجمع بان يقال المقدمة هي القضية التي جعلت جزء الحجة لكن يحتمل ان يكون للتنويع
بحسب الاصطلاح ليكون اشارة الى الاصطلاحين احدهما استعمال المقدمة
بالمعنى الخاص والثاني استعمالها بالمعنى العام من الاول وانما جعلهما معنى
واحدا للمناسبة بينهما واحتمال تفرع احدهما على الآخر بالنقل والمجاز ويحتمل ان
يراد من لفظة او تعميم اطلاق المقدمة على كل قضية جعلت جزء الدليل مطلقا
وذكر القياس اولا لشرفه وظهور اطلاق المقدمة على اجزائه وهذا كما يقول
آتيك انسانا او حيوانا اي ايا ما كان من انواع الحيوان يحصل به غرضنا وانما
ذكرت الانسان لشرفه ولظهور الغرض فيه وهذا وجه حسن وكان هذا
الثاني الظاهر ان لفظة كان من الحروف المشبهة لا كان الناقصة وانما قال كان
الدال على الشك لانه يمكن ان يراد مما يتوقف عليه صحة الدليل الشرائط فقط
اعني غير الجزء بناء على ان الظاهر ان جزء الشيء يتوقف عليه ذات ذلك الشيء
لا صحته فيكون بينه وبين السابق المباينة وايضا يحتمل ان يراد من الصحة الصحة بحسب
الواقع على ما هو المتبادر فلا يصدق المعنى الثاني على المقدمات الكاذبة فلا يكون
بينهما عموم مطلق بل عموم من وجه واما اذا اريد من الصحة اعم مما هو بحسب الواقع
او بحسب الفرض بملاحظة عموم غرض الفن للادلة الصحيحة المادة وفاسدها على ما
سيجيء في موضعه يكون بينهما عموم مطلق وقد يترك في تفسير المعنى الثاني قيد الصحة في نظر

ناولها للقضايا التي جعلت جزء القياس او الحجة وانما قال هذا الثاني
بلفظة هذا لان السابق ثانٍ ايضاً بالقياس الى المعنى الذي اريد من المقدمة
ههنا والا لدار اي يلزم توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور و
كثيراً ما يعبر بالدور عن هذا المعنى ويمكن توجيه الدور ايضاً بملاحظة التغاير
الاعتباري من الشروع في العلم والشروع في جزئه وان كانا واحداً
بحسب الذات فيكون كل منهما متوقفاً على الآخر بحسب ذلك التغاير فافهم
توقفه الظاهر ان يقال الضروري في الشروع تصور العلم بوجه والتصديق
بفائدة آه لكن اقحم قوله توقفه لا لسام سابقه اعني قوله لا يتوقف ويمكن تصحيحه
بدون الحمل على اقحام بان يجعل الضروري حال الشروع لا حال الشارع فافهم
بوجه من الوجوه اي على وجه الاختصاص به وامتيازه بسببه عن غيره
لا وجه عمومه له ولغيره سواء كان ذلك الوجه الخاص صادقاً عليه بحسب نفس الامر
اولا كما اذا تصور النحو بكونه باحثاً عن الكلمة مطلقاً بحسب تخصيص ذلك الوجه به
لا بتعميمه له وللصرف وسواء كان التصور بذلك الوجه الخاص على طريق النظر
والفكر او على طريق البداهة وانما قلنا على وجه الاختصاص لان القصد
اليه بخصوصه يقتضي تصوره بوجه ما على وجه الاختصاص لا على وجه العموم والا
يلزم ترجيح بالقصد اليه من غير مرجح وهو باطل بالبداهة وعلى التصديق
بفائدة يترتب عليه اي على تصديق فائدة مخصوصة من الفوائد بكونها مترتبة
عليه لا على غيره والا يلزم الترجيح من غير مرجح والا يلزم في ذلك تصور
مفهوم الترتب واما اعتقاد ان لهذا الشيء فائدة مخصوصة به اي تصور

الفائدة

الفائدة المخصوصة على وجه الاجمال من غير علم بخصوصها فلا يكفي في الشروع
في تحصيل ذلك الشيء لان ذلك الاعتقاد حاصل في غير ذلك الشيء فلا يختص به
اللهم الا اذا انضم اليه مرجح آخر من خارج يخصه وبذلك المرجح المختص به
يجري ذلك الاعتقاد العام له ولغيره مجرى تصور الفائدة المختصة به
ان قلت اذا كانت الافعال الاختيارية مسبوقة بتصديق الفائدة البتة
ينهدم احد الاصول الثلثة المقررة عندهم وهي ان ما سوى الانسان من
الحيوانات لا يدرك الكلي قطعاً وان لجميع الحيوانات افعال اختيارية ولذا
اخذوا في تعريفها التحرك بالارادة وان المحمول لا يكون الا كلياً وذلك
ان سائر الانسان اذا تحرك فاما ان يكون حركته بالارادة اولا والثاني
ينهدم به الاصل الثاني فان كان حركته بالارادة يكون تلك الحركة مسبوقة
بتصديق فائدة والمحمول ان كان كلياً يلزم منه ان يكون سائر الحيوانات
مدركاً للكلي فينهدم به الاصل الاول وان كان جزئياً ينهدم به الاصل
الثالث قلت لعامة الحيوانات قوة وهمية يدرك بها النافع والضار
من حيث انه نافع وضار وهذا الادراك يجري مجرى التصديق للقوة الناطقة
لكونه بحيث اذا فصل يكون عين التصديق فكانه حالة اجمالية للتصديق و
للاشارة الى هذه النكتة اعني كفاية الحالة الاجمالية في مقام التصديق
بالغاية كثيراً ما يقع في لسان الحكماء في هذا المقام لفظ التصور بدل التصديق
فيقولون الشروع في الفعل الاختياري مسبوق بتصور الغاية ثم الادراك الجزئي
الجاري مجرى التصديق اكثر منه ما قاله الشيخ من التفطن بكيفية اندراج الاصغر في الاكبر

في انتاج شكل القياس فان مراده منه الادراك الساذج الجاري مجرى يعني انه
لا بد ان يدرك المقدمتين على حيثية تنطوي اندراج الاصغر في الاكبر حتى يكون
المقدمتان منتظمتين فتلك الحركات الفكرية المعدة للتادي الى المطلوب يحصل من
الادراك بهذه الحيثية حالة اجمالية اذا فصلت يكون حاصلها ان هذا مندرج
في ذاك فهذه الحالة الادراكية الاجمالية تجري مجرى التصديق وبهذا اندفع
ما توهمه الشريف في المواقف من الاعتراض عليه بانه بعد ادراك المقدمتين
لا يحتاج في الانتاج الى ادراك نتيجة فكانه فهم من التفطن التصديق نفسه لا
ما يجري مجراه على ما تحققته ومنه ما يقال في جواب اعتراض الامام بان التعريف
بالعوارض لكونه محتاجا الى العلم باختصاصها بالمعرف الذي ينقض ذلك
الاختصاص العلم به سابقا لا يجوز فمن انه يجوز ان يتصور المعرف بالعوارض
على وجه اختصاصها سابقا من غير سبق التصديق بان هذا مختص بذاك
والادراك بهذا الوجه حالة اجمالية اذا فصلت يكون هذا التصديق فيجري
مجراه ومنه نفس الاذعان المسمى بالتصديق فانه حالة ادراكية اجمالية اذا
فصلت يكون عين التصديق المفصل بان النسبة واقعة او ليست بواقعة فيكون
نفس التصديق اي الاذعان مطلقا جاريا مجرى ذلك التصديق المفصل وليست
نفسه والا يلزم التسلسل وامثال ذلك لا تحصى كثرة فلا تغفل ان قلت ان
كل شروع فعل اختياري اذا كان مسبوقا بالتصور بوجه ما والتصديق بفائدته
يلزم ان يكون القصد الى تحصيل ذلك التصور والتصديق والشروع فيه لكونه
امرا اختياريا مسبوقا بتصور وتصديق آخرين وهلم جرا فلزم التسلسل قلت

متعلق

متعلق التحصيل والشروع بالاختيار هو الشيء ما عدا ذلك التصور والتصديق
للشروع فيه وهما كمرآة الملاحظة في هذا الشروع ولا يتعلق بهما القصد والاختيار
بالاصالة بل بهما مما يحصل من المعدات السابقة على طريقة الايجاب نعم يجوز
ان يكونا ايضا مطلوب التحصيل اذا تعلق بهما قصد مستأنف فيكونان من
الامور التي يطلب تحصيلها بالقصد والاختيار فلا بد فيهما من التصور والتصديق
المذكورين لكن لا على طريق الاختيار بل يجوز ان يكون على طريقة الايجاب وبالجملة
يجب ان يكون الانتهاء الى تصور وتصديق حاصلين لا على طريق الاختيار
لئلا يلزم التسلسل ويتضح ما ذكرناه من حال الصورة العلمية فانها من حيث انها
مرآة لمعلومها يكون معلومها مطلوبا بالتحصيل ومحصلا بها لا هي بنفسها نعم
اذا توجه اليها قصد مستأنف يكون مطلوبة بالتحصيل ومحصلة بصورة اخرى
كذلك وهلم جرا فلا يصل الى الصورة المرآتية تحصيل وتعلق قصد واختيار
وقس عليها حال التصور والتصديق اللذين نحن بصددهما فافهم فانه دقيق
سواء كان جازما او غير جازم اي في ترجيحها واختصاصها الواختصاص
مرجحها المنضم اليها من خارج وكذا الحال في قوله مطابقا او غير مطابق
واما تصوره برسمه اي بوجهه الخاص الصادق عليه بحسب الواقع بطريق
الاستفادة فقدم الاستفادة على الافادة مع ان المتعارف تأخيرها
اشارة الى ان تعلق البصيرة بالاستفادة ازيد واقوى وقوله بطريق
اما متعلق بوجدانا وبالشروع وكلاهما صحيح فتدبر على سبيل الخطابة اي
الذي يكفي فيه الظن والتخمين فتدبر اي في ان ما ذكر في امثال هذا المقام يكفي

فيه طريق الخطابة ولا يمكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمة
في ثلثة او اربعة وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
مقدمة وحصرا فيها فيكون كالناقد العمياء لا تبصر موضع وضع القدم فيحط
بيدها اى لا يسلك على العمياء من غير تميز في وضع الشيء موضع اللائق به
في موقف القسم الثاني على كل منهما فيه مسامحة والمقصود واضح والظاهر يمكن ان
يقال ان كلا منهما يتصف بان القسم الثاني موقوف عليه وعلى صاحبه لان
التصديق موقوف آه جعل موقوف موضوع القسم الثاني موقوفا له اذ هذا القدر
يكفي في المقام الخطابي ثم لم يتنبه بهذا المقدار فكتب حاشية في هذا المقام لتوجيه
كلامه على وجه آخر فقال فقد توقف اكتساب التصديق على اكتساب التصور اذا
كانت تصوراته كسبية انتهت فكانه جعل قوله لان التصديق آه على ان التصديق
وجعل موقوف قضية مهملة فعلى هذا يكون اكتساب التصديقات بمسائل القسم
الثاني موقوفا على اكتساب تصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
اكتساب التصورات انما يعرف من القسم الاول فيكون معرفة القسم الثاني موقوفة
على معرفة القسم الاول ولولا ما حق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا مرفوعا بالابتداء وقد مر مثله في عبارة
الشرح ايضا العلوم اما نظرية تسامح في العبارة حيث اورد الجمع مقام
المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون لفظة الكل
والجمع في مقام التعريف والتقسيم ولعل النكتة فيه هي الاشارة الى ان الطبيعة مع
افراده تعرف كذا وتقسم كذا الى لا يخرج افراد عن هذه الاقسام ويسمى آلية

الظ

الظ ان مثال آلات ان مثال هذه النسبة كالنسبة في احمر في موضع الاحمر
قصدا للمبالغة بل كانت مقصودة بذاتها وان كانت وسيلة لتحصيل
شيء آخر كبعض المقاصد بالذات الذي يتوسل به الى مقاصد اخرى فالمنطق
آه وقول الشيخ في الاشارات الغرض من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية
تعصم مراعاتها الذهن عن ان يضل آه وان كان يوهم كون المنطق غاية لنفسه الا
انه مسامحة في العبارة والمراد منه ان الغرض من المنطق هو العصمة بمراعاته
عن ان يضل في الفكر ذهني اى منسوب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهر الحال
كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر التحقيق
يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فتعلق المنطق
بكيفية العمل على التشبيه الكافي في امثال هذا المقام فقوله او خارجي معناه بعيدا
عن المبادي الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمة العملية اى كما كان العمل موضوعا
في الحكمة العملية على ما هو المتبادر من السوق وعلى ما هو التحقيق في موضوع الحكمة العملية وما
وقع من ان موضوعها هو النفس الانسانية فبناء على المسامحة ولو بني الكلام على هذه المسامحة
يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم الخياطة العلوم التي لا تحصل
الا بالممارسة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في عرف الخاصة فالصناعة
اسم لما يتعلق بكيفية العمل مطلقا وقد تستعمل بمعنى الفن مطلقا حصولها انفسها اى
انفسها باعتبار حصولها هذا على قراءة انفسها بالجر واما على قراءتها بالرفع
بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشيء غاية
لنفسه آه ان قلت ما ذكره لا يكفي في كون الشيء غاية من ان يكون متصورا بترتبها

فيه طريق الخطابة ولا يمكن من الذين يطلبون البرهان على انحصار المقدمة
في ثلثة او اربعة وانحصار البصيرة في مرتبة حتى يصح جعل تلك الامور
مقدمة وحصرا فيها فيكون كالناقة العمياء لا تبصر موضع وضع القدم محيط
بيدها اي لا يسلك على العمياء من غير تميز في وضع الشيء موضع اللائق
في موقف القسم الثاني على كل منهما فيه مسامحة والمقصود واضح والظاهر يمكن ان
يقال ان كلا منهما ينصف بان القسم الثاني موقوف عليه وعلى صاحبه لان
التصديق موقوف آه جعل موقوف موضوع القسم الثاني موقوفا له اذ هذا القدر
يكفي في المقام الخطابي ثم لم يمنع بهذا المقدار فكتب حاشية في هذا المقام لتوجيه
كلامه على وجه آخر فقال فقد توقف اكتساب التصديق على اكتساب التصور اذا
كانت تصوراته كسبية انتهت فكانه جعل قوله لان التصديق آه على ان التصديق
وجعل موقوف قضية مهملة فعلى هذا يكون اكتساب التصديقات بمسائل القسم
الثاني موقوفا على اكتساب تصورات اطرافها عند كونها كسبية وقانون
اكتساب التصورات انما يعرف من القسم الاول فيكون معرفة القسم الثاني موقوفة
على معرفة القسم الاول ولولا احق العبارة ان يقول ولولا هي لان الضمير
الواقع بعد لولا يجب ان يكون منفصلا مرفوعا بالابتداء وقد مر مثله في عبارة
الشرح ايضا العلوم اما نظرية تسامح في العبارة حيث اورد الجمع مقام
المفرد الا ان هذا التسامح قد كثر وقوعه في كلامهم حيث يوردون لفظة الكل
والجمع في مقام التعريف والتقسيم ولعل النكتة فيه هي الاشارة الى ان الطبيعة مع
افراده تعرفه كذا وتقسيمه كذا الى لا يخرج افراد عن هذه الاقسام ويسمى آلية

الظ

الظ ان مثال آلات ان مثال هذه النسبة كالنسبة في احمر في موضع الاحمر
قصدا للمبالغة بل كانت مقصودة بذاتها وان كانت وسيلة لتحصيل
شيء آخر كبعض المقاصد بالذات الذي يتوسل به الى مقاصد اخرى فالمنطق
آه وقول الشيخ في الاشارات العرض من المنطق ان يكون عند الانسان آلة قانونية
تعصم مراعاتها الذهن عن ان يضل آه وان كان يوهم كون المنطق غاية لنفسه الا
انه مسامحة في العبارة والمراد منه ان العرض من المنطق هو العصمة بمراعاته
عن ان يضل في الفكر وهي اي نسب اليه بالصدور عنه بناء على ظاهر الحال
كالحركات الفكرية فانها وان كان يقال لها انها فعل النفس لكن بنظر التحقيق
يعلم انها حصولات الصور العلمية على وجه التعاقب الشبيهة بحركة فتعلق المنطق
بكيفية العمل على التشبيه الكافي في امثال هذا المقام فقوله او خارجي معنا ايضا
عن المبادي الخارجية التي هي غير الذهن في الحكمية العملية اي كما كان العمل موضوعا
في الحكمة العملية على ما هو المتبادر من السوق وعلى ما هو التحقيق في موضوع الحكمة العملية وما
وقع من ان موضوعها هو النفس الانسانية فبناء على المسامحة ولو بني الكلام على هذه المسامحة
يكون المعنى كما ان العمل ليس بموضوع في الحكمة العملية بخلاف علوم الخياطة العلوم التي لا تحصل
الا بالمزاولة هي المختصة باسم الصناعة في عرف العامة واما في عرف الخاصة فالصناعة
اسم لما يتعلق بكيفية العمل مطلقا وقد تستعمل بمعنى الفن مطلقا حصولها انفسها
انفسها باعتبار حصولها هذا على قراءة انفسها بالجر واما على قراءتها بالرفع
بدلا من حصولها فلا حاجة الى التاويل فافهم فاللازم من كون الشيء غاية
لنفسه آه ان قلت ذكره لا يكفي في كون الشيء غاية من ان يكون مقصودا بترتبها

على الغاية اذ المراد من الغاية ههنا العلة الباعثة على الفعل المترتبة عليه ولا
ترتب بين الشيء ونفسه فكيف يكون الشيء غاية لنفسه قلت يكفي في ذلك التغاير الاعتباري
والتغاير الحقيقي انما يجب فيما اذا كان ذو الغاية وسيلة لغيره غير مقصود في نفسه
على انه يكفي في المعلولية التغاير على ما حقق في موضعه وما يقال من ان نفس الشيء
في مثل غاية التحصيل فمن غاية البطلان لان تحصيل الشيء وسيلة في ترتب الغاية عليه فلا
يكون مقصودا في نفسه حتى يكون تصور الغاية المترتبة عليه باعثا على تحصيله لان ذا
الغاية انما يطلب بالتحصيل فلو كان التحصيل ذا الغاية متعلق بتحصيل آخر فلا يكون تحصيلا
لشيء بل شيئا مقصودا في نفسه مطلوبا بالتحصيل فلا يكون ما هو غاية له غاية التحصيل بل
غاية لشيء مطلوب بالتحصيل اذ تحصيل الشيء من حيث هو تحصيل لا يكون تحصيلا
بالتحصيل وهو ظاهر ثم تصور الغاية كما يجب في تحصيل الامر الخارجي الذي قصد
الشروع فيه بالاختيار كذلك يجب في تحصيل الامر الذهني والعلوم المدونة
من قبيل الثاني ثم انه يكفي في وجوب الغاية للشيء ان يكون معداته امرا اختياريا
وكل من الافعال الاختيارية المشروع فيه لاجل تحصيل المطلب الذي له غاية فوسيلة
وآلة في حصوله فلا يكون مقصودا لحصوله في نفسه ولا يلزم له غاية على حدة نعم اذا
لم يكن آلة لحصول المطلب بالذات بل يكون نفسه مطلوبا بالذات يلزمه افعال و
معدات اخر مشروع فيها بالاختيار في تحصيله فيكون له غاية بحسب ذاته وكيف
ان نقول كون الشيء غاية لنفسه كناية عن سلب الغاية كما يقال لا نظير له الا نفسه
قال الله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف ويؤيد هذا
الوجه ظاهر عبارة الشرح حيث قال ولما كان المنطق علما آليا يكون له غاية

اذ المقيد بما قيده به الشريف من قوله اي مغاير له غير ظاهر الشارح
وكان غاية المنطق آه يعني ان معرفة غاية المنطق من حيث انها غاية مترتبة
عليه سواء ترتب في الواقع اولا على ما يقتضيه السياق فعلى هذا يكون المذكور
في الكتاب من غاية المترتبة عليه في الواقع لتحصيل ما هو الواجب مع افادة
البصيرة ان العلوم اي الصور التي من شانها ان يوجد وقوله قد يوجد
وقوله تعلمت معناهما ظاهران ويمكن ان يراد منها الصور العقلية مناسبا
لما ذكره في السؤال ومعنى قوله قد يوجد ان العلوم ماخوذ بالوجود في الذهن
بذواتها وقوله كما اذا تعلمت علما معناه كما اذا حصلت لك الصورة التي
من شانها الحصول وبحصولها يكون علما اي حاصلا في الذهن بالفعل بحسب ذاته
وكذا قوله فان ذلك العلم لا بذواتها بل بصورها وان كان بحسب الاجمال
ثم تلك الصور في حد ذواتها حاصلة في الذهن بذواتها ايضا كما اذا
تصورت علما آه ولو كان على سبيل الاجمال وتعارض من عوارضه و
قد بسطت القول في تصور علم مخصوص من العلوم المدونة في حواشي المفتاح
فليطلب منها من حيث انها غاية له اي ملاحظ ذات الغاية على وجه
يغني عنا انها غاية له وهو تصوره على وجه التصديق بترتبها ولا يلزم
منه ان يتصور مفهوم الغاية ومفهوم الترتيب الا تصور غاية المنطق
دون ذلك التصديق اي ما يفيد تصور غاية المنطق لا ما يفيد ذلك التصديق لان
ذكر التصور والتصديق عبارة عن ذكر ما يحصلان منه اذ لو ذكر لبرهن عليه
لانه نظري وذكر التصديق النظري لا يكون الا بذكر ما يفيده وهو البرهان و

او لا ذكر للبرهان فلا ذكر له لا يقال عدم الذكر معلوم بالبداهة من ينظر
في الكتاب فلا حاجة لقوله اذ لو ذكر آه لانا نقول المعلوم بالبداهة عدم
ذكره بالاستقلال والصراحة واما عدم ذكره مطلقا وان كان ضمنا و
تبعا فلا قوله قلت لا حاجة آه حاصله ان ذكر هذا التصديق مدرك البرهان عليه
وان كان نظريا لانه لا حاجة في افادته الى برهان فان من تصور آه فهذا التصديق
في ضمن ذلك التصور بلا حاجة الى برهان وقوله وكيف لا اي كيف لا يكون مذكورا
بلا حاجة الى البرهان فانه مذكور في ضمن ذلك الحاجة وبرهانه برهان عليه
فلا حاجة الى برهان مستقل له وهذا جواب آخر واثبات لذكره بما نفيده
بلا حاجة الى البرهان عليه ان قلت تصور الشيء بمفهوم لا يوجب صدقه عليه
قلت هذا التصور بهذا المفهوم انما نشأ بعد اثبات صدقه عليه يظهر
ذلك بالنظر في سياق الكتاب فكان الشريف لاحظ هذا المنع وان كان يمكن
ان يجاب بما اجبناه فذكر جوابا آخر اوضح من الاول قال لفظ الحقيقة
آه اعلم ان المفهوم ما يقصد من اللفظ سواء كان موجودا او معدوما و
الماهية ما به الشيء هو هو وهو باعتبار حصوله في الذهن يسمى ماهية مشتقة عما
هي سواء كان مفهوما من اللفظ اولا موجودا في الخارج اولا وباعتبار
وجودها في الخارج يسمى حقيقة انما يطلق على الموجودات اي الطبايع
الموجودة وان كان وجودها بحسب افرادها يمكن ان يراد بحمل الموجود ههنا
ما يوجد بحسب ذاته لا بحسب ظله فالموجود في الذهن بذاته الذي بمنزلة الموجود
الخارجي يمكن ان يطلق عليه لفظ الحقيقة ولو بحسب المجاز فلا حاجة في دفع السؤال

الذي

الذي اورد على الشارح على ما سنذكره عن قريب الى جعل كلامه مخيلا
لنا مطلبان خصهما بالذكر لتعلق الغرض بهما والا فالمطالب كثيرة على ما بين في
مباحث البرهان من علم المنطق والمطلب بفتح الميم وضميره اما راجع
الى لفظة ما ولفظة هل واما راجع الى المطلب على وجه التسامح والاستناد
المجازي فلا حاجة لتصحيح الضمير الى جعل المطلب بكسر الميم اسم الآلة
مطلب التصور اي المجهول التصوري المسؤول به بوجه خاص لتصحيح المطلب وقس
عليه قوله ومطلب التصديق مع قطع النظر اي مع عدم العلم لا مع
انطباقه ويقطع النظر عنه والطالب له ما الشارحة آه المطلوب
بالشارحة الحقيقة الاسمية اعني تمام ما اعتبر في مفهوم الاسم فالمقول
في جوابه هو الحد الاسمي التام الشارح لما اعتبر في مفهوم الاسم ولا يجاب
بالحد الاسمي الناقص ولا بالرسم الاسمي تاما كان او ناقصا وكذا المطلوب
بالحقيقة تمام طبيعة موجودة في الخارج فالمقول في جوابه الحد التام الحقيقي
لا الناقص ولا الرسم مطلقا واما التعريف اللفظي فانه وان كان يقع في
جواب ما بسببها لما يوضع له اللفظ بحسب الشيء فكان المعاني حقا من الالفاظ
لكونها الالفاظ لكونها قوالب لها الا انه لما كان ذلك التعريف جاريا مجرى التصديق
لان الغرض منه ليس تحصيل الصورة الساذجة المجهولة الخالية عن التصديق كما في
الحدود الاسمية والحقيقة لم يعد من مطالب ما لان المطلوب في الحقيقة هو الصورة
الساذجة المجهولة ووقوع التعريف اللفظي في جوابه بناء على امر التشبيه فلم
يكن جوابا له بحسب الحقيقة فلم يعده منه بل التعريف اللفظي لا بد ان يقع جواب ما

شئ لان التعريف اللفظي لتعيين المفهوم بعد العلم به فالمجهول في الحقيقة كون مفهوم
اللفظ اي شئ هو مما هو معلوم لك فالمطلوب فيه التعيين فلا بد ان يسأل بأي
ثم التعريف اللفظي يجوز ان يكون قبل العلم بوجود المفهوم وبعده يطلب
التصور اولا بالتصور الحدي الذي هو احد مطالبه الثلث وقسمه الى
قسمين ولم يذكرها في المطالب لكونه غير مناسب للمقام وليس مراده حصر مطلبه
في هذا التصور الا ان الاظهر ان يقال الذي قد يطلب به التصور الحدي
وهذا التصور على قسمين وانما قلنا ان مطالبه ثلثة لانهم صرحوا بان المقول
في جواب ما هو ان كان بحسب الخصوصية المحضة فهو الحد وان كان بحسب الشركة
المحضة فهو الجنس وان كان بحسب الخصوصية والشركة معا فهو النوع اعني
تصور الشئ الذي علم وجوده اي تصورا بالكنه على ما سيصرح به بوجود
الشئ آه وقد يكون المط الا وجود في الهليتين لكنه يطلب في صورة طلب
الوجود وليس له اداة الطلب بالاستقلال والى التصديق بثبوته لغيره
والصحيح ان يقال وعلى التصديق بوجوده على حال ثبت على ذلك قولهم الهلية
المركبة لان تركب الوجود انما هو في جانب المثبت له لا في جانب الثابت
لانه يجوز ان يثبت الشئ لغيره بلا ثبوت له في نفسه فلا معنى لتركيب الهلية
بل يلزم منه ان يكون الهلية المركبة للشئ بدون الهلية البسيطة له وهذا خلاف
ما صرحوا به قال الشيخ في النجاة مطلب هل يعرف به الايجاب والسلب
وبالجملة التصديق وهو اما مطلب هل مطلقا كقولنا هل الله موجود وهل الخلاء
موجود وانما يعرف به حال الشئ في الوجود المطلق وعدم المطلق واما مطلب

هل المقيد

هل المقيد كقولنا هل الله خالق وهل الجسم محدث فانما يعرف به هل الشئ موجود
على حال ما او ليس وقال الشارح في حواشيه على الشرح وتصديق الشئ اما بوجوده
مثل هل زيد موجود او بوجوده على حال مثل هل زيد قائم والاول هل البسيطة
مقدمة على المركبة بالضرورة ولا شبهة في ان مطلب ما آه اذا اعم مطلب
الشارحة من الحد الاسمي والرسم الاسمي تاميين كانا او ناقصين ومن الوجوه
البديهية اي ما من شانه ان يكون مطلبا من هذه الامور وان كان الحال في شان
الطلب مختلفا بحسب الاشخاص وان كان ذلك التعميم على خلاف الظ وخلاف
الاصطلاح يندفع السؤال بان مطلب ما الشارحة الذي هو عبارة عن الحد
الاسمي التام ليس بمقدم على البسيطة اذ يكفي فيه تصور الشئ بحده الناقص
ورسمه الاسميين لكن يرد عليه ان يقال ان في كل مطلب لا بد ان يكون المطلوب
مشعورا به بوجه من الوجوه الخاصة بحيث يمكن الطلب به ولو بكونه مفهوم هذا
اللفظ المخصوص والا لم يتيسر الطلب لان الطلب سعي نحو تصور المط على
وجه يمكن من الطلب فالتصور بالوجه الذي لا بد في الطلب بما الشارحة ومقدم
عليه على مطلبه عاما للامور الاربعة على خلاف الاصطلاح يكفي في طلب الوجود
بهل البسيطة فلا يقدم ضروريا لمطلب ما الشارحة على عمومه ايضا على مطلب
هل البسيطة ومطلب ما الحقيقة ويمكن ان يقال ان هذا التصور ايضا يمكن ان
يكون مطلبا باعتبار وان كان مبدأ الطلب باعتبار آخر بحسب اختلاف الاشخاص
على انه يمكن المراد من مطلب ما الشارحة التصور مطلقا سواء كان من شان المطلوب
اولا ثم مطلب ما الشارحة للاسم مقدم على مطلب ما الحقيقة لكونه متوقفا عليه

عليه مطلب ما الحقيقية لكونه متقدما على ما يتوقف عليه مطلب ما الحقيقية اعني مطلب
هل البسيطة وهو مقدم على مطلب هل المركبة ايضا لان السؤال عن كون الشيء
على حال يقتضي سبق تصور ذلك الشيء بحسب وجوده في نفسه والتصور على
هذا الوجه موقوف على التصديق بالوجود في نفسه وهو موقوف على التصور بحسب
الاسم واعلم ان الشيخ اورد في كتبه ان مطلب ما الشارحة متقدم على الهلية
وكان مراده هو التقديم على طريقة الاستحسان وفهم الشريف منه التقدم
الضروري فكاد ان لا يتم كلامه الا بتعسف لا يرتكبه العاقل فضلا عن الفاضل
ولا ترتيب ضروريا اه يعني اذا كان لما يسال عنه بالهلية المركبة ماهية
حقيقية لا يلزم ان يتصور بحسب الحقيقة على السؤال بهل المركبة الا بحث الاولى
والاليق بل استدل اه ان قلت توقف الشيء الثابت على الشيء لا يقتضي
ثبوت ما يتوقف عليه لان الاشياء الموجودة ربما تتوقف على الامور العدمية
قلنا هذا ايضا من جملة المخيلات التي تقصد بها توجيه الامور المذكورة في اوائل
كتب هذا الفن على وجود المنطق في الذهن وعن الكمالات الموجودات خارجية
لكونها متعلقة لما هو في الخارج لا يقتضي وجود المنطق في الخارج لان موضوعه
امور ذهنية فلا تعلق له لما هو في الخارج حتى يتوهم وجوده فيه ايضا فاجاب
اي الشارح في حواشيه على الشرح لكن هذا الجواب ينافي ما ذكره في بحث الكلي
من ان الصور العلمية موجودات خارجية وما يتوقف عليه كتقسيم العلم وغيره
مما يبتني عليه بيان الحاجة ليكون حقيقة اي بحسب الحقيقة بلا ضرورة الى حمل الكلام
مخيلا كما ان موضوعه ايضا كذلك اورد هذا الكلام اشارة الى وجه اخر لكون

معلومات

معلومات علم المنطق غير موجودة لان الموضوع اذا كان غير موجود فكون معلوماته
التي من جملة اجزائه الموضوع او انواعه او احواله او انواعها المعلومات
غير موجودة بل الاعراض الذاتية التي يبحث عنها غير موجودة ايضا لان
الاعراض الذاتية للموضوع المعدوم معدومة فمعلومات المنطق لاشتمالها النسب
والموضوع على التفصيل المذكور والمحمول كل منها معدوم غير موجودة وقوله
ايضا اي كالنسب كذلك اي لا وجود له في الخارج فليس قوله ايضا مصروفا
الى قوله فلا يكون اه وكذا قوله كذلك ليس باشارة الى قوله موجودا خارجيا
لئلا يختل نظم الكلام من تصور الغاية اي غاية المشروع فيه المترتبة عليه
في الواقع والا فتصور الغاية مطلقا من حيث الترتب مما لا بد في اصل الشروع
من حيث انه موجود اي تصوره بحسب الوجود الذي هو تصور الحقيقة ولا
شك ان التصور بحسب الحقيقة ازيد في افادة البصيرة من التصور بحسب الاسم
ومن التصديق بالاحتياج اه اي لا بد منه بعد ما اختاره للتوصل الى
التصديق بالوجود او نقول قوله لا بد اعم من الوجوب العقلي والاستحساني
او نقول لا بد منه لا داء ما هو الواجب اعني التصديق بالوجود لا لخصوصيته
وما له وجوب مطلق المؤدي الى التصديق بالوجود الذي هو فرد منه فتامل
اما على غاية المنطق اي معرفة غاية المنطق وكذا قوله واما على حقيقته
واما على الاحتياج كان ذلك السبب غاية فيه مسامحة فكانه يقول هو غاية
في العلم اي انه غاية وقدمه اي ذكره مقدما ليؤدي تلك الامور الثلثة
ببيان واحد بلا لزوم التكرار فانه لو ذكر كلا من تلك الامور الثلثة مقدما

وسمى بيان الحاجة لانه هو المعروض يلزم التكرار في البيان والمبين ايضاً
لانه يلزم ح ان يذكر ذلك البيان لكل واحد منها وفي كل من الذكر بين الامور
الثلثة لان المعروض هو ان بيان الحاجة يشتمل على ذلك الثلثة فيلزم منه تكرر
بيان الامور الثلثة بتكرر بيان الحاجة بخلاف ما اذا ذكر بيان الحاجة مقدماً بطريق
التمهيد والتوطئة فانه تبين الامور الثلثة بهذا البيان الواحد بلا حاجة
الى التكرار ولا يقال تقديم بيان الحاجة يقتضي ذكر هذه الامور الثلثة مؤخراً و
ليس كذلك لانا نقول يكفي في ذكرها مؤخراً عنه ان يكون متضمناً لها ومستلزماً
اياها ومؤدياً اليها ولا يلزم فيه ان يذكر مؤخراً عنه على وجه الاستقلال
وذلك اشار بتلك البيان الى ان انسياق بحث الحاجة الى التصور بحسب الحقيقة
ليس ما يفهم من ظاهره من انه مذكور بعد بيان الحاجة بالاستقلال لانسياقه اليه بل معنى
الانسياق انفهامه عنه بعد تمام البيان فافهم هذا توجيه ثان وصف هذا
التوجيه بالثاني لا يقتضي الا كون الوجه الاول وجهاً صالحاً للاختصار والتقديم
بحسب الواقع على ما بينه الشريف وليس يلزم منه ان يجعل الشارح الوجه الاول وجهاً
لكليهما اخر ما نخل اه اي هو في مرتبة الاخيرة بحسب الانحلال الواقع فيما بين المقاصد
اي هو اخر المقصود في سلسلة الانحلال وينتهي تلك السلسلة فيه وما هو كذلك
يجب تقديم بيانه على بيان سائرها في تلك السلسلة تلك المقاصد نقل عنه انه
اشار بقوله تلك المقاصد الى ان تصور الغاية خارج عنها انتهى يعني زاد على قول
الشارح لفظة تلك لكون اشارة الى المقاصد المتسلسلة المذكورة بقوله فان
تصور الماهية الى قوله من بيان الحاجة وانما اخرج تصور الغاية لانه لم يقع في سلسلة

الانحلال

الانحلال فلا يكون هذا الوجه وجه الاختصار والتقديم بالنسبة اليه لكن
لا بأس فيه لان الاختصار والتقديم بالنسبة اليه مما لا خفاء فيه لان شدة ارتباطه
به وظهور انفهامه عنه وتوقفه عليه مما لا يخفى على احد قدمه في البيان اي
في الذكر او نقول بيان الحاجة عبارة عن المقدمات التي يثبت بها الاحتياج
فلا بأس في تعلق البيان بها لكونه موقوفاً عليه اي باعتبار وقوع تلك
السلسلة من المصنف وكونه اخر ما نخل فلا ينافي ذلك لما سبقه من قوله ولما لم
يكن ثبوت التصديق الى قوله بل استدل الى آخر الكلام تم جميع الكتاب

بحمد الله وعونه وحسن تأييده والحمد لله
رب العالمين وصلى الله على
محمد وآله وصحبه
اجمعين